1(3)
В-482

Виндельбанд В.
Платон

НИБЦ РЭУ им.Г.В. Плеханова
001319289

КНИГА ДОЛЖНА БЫТЬ
ВОЗВРАЩЕНА НЕ ПОЗЖЕ
УКАЗАННОГО ЗДЕСЬ СРОКА

Колич. пред. выдач__________

Вологда, тип. „Сев. Печатник". Зак. 2595

356
1 (3)
В482

БИБЛІОТЕКА ФИЛОСОФОВЪ V.

ПЛАТОНЪ

В. Виндельбанда,

Профессора Страссбургскаго университета.

Переводъ съ нѣмецкаго
Александра Громбаха.

2-е изданіе редакціи журнала „ОБРАЗОВАНІЕ".

Цѣна 50 коп.

Моск. Планово-Экономическ. Библиотека Потреб. Кооперации Ц-ва
Кабинет Организации Торгово-Кооперативных предприятий М. П. Э. И. №
020412
ПРОВЕРЕНО
Библиотека Института Народного Хозяйства им. Плеханова № 34477
Инвен. № 14511
Ф 944

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Н. П. Собко, Почтамтская, 13.
1904.

пр. 41 г.

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 15 Іюля 1904 г

ОГЛАВЛЕНІЕ.

		стр.
	Введеніе	1
I.	Человѣкъ	14
II.	Учитель	31
III.	Писатель	40
IV.	Философъ	67
V.	Богословъ	129
VI.	Соціальный философъ	155
VII.	Пророкъ	186
	Заключеніе	198

ВВЕДЕНІЕ.

Кто свыкся съ нынѣшними условіями культурной жизни людей, кто знаетъ, какая цѣна придается теперь во всѣхъ областяхъ знанію и основанному на немъ умѣнью, тотъ, быть можетъ, лишь съ трудомъ представитъ себѣ, какихъ усилій и какой борьбы стоило завоеваніе для науки этого положенія въ жизни. Между тѣмъ выдающаяся роль, принадлежащая знанію въ общественномъ укладѣ нисколько не понятна сама собою. Оно не занимало этого мѣста въ простыхъ и первоначальныхъ формахъ человѣческаго общежитія, гдѣ рѣшающее значеніе принадлежитъ скорѣе силѣ мышцъ и твердости воли; и хотя въ процессѣ историческаго развитія наука съ неодолимою силой завоевала себѣ это положеніе,—ея вліяніе проявляется у различныхъ народовъ въ отдѣльныя эпохи съ неодинаковой энергіей. Но знаніе никогда не господствуетъ безраздѣльно—его притязанія постоянно, съ бо̀льшимъ или меньшимъ успѣхомъ, оспариваются другими силами.

Наше время обнаруживаетъ въ этомъ отношеніи своеобразный двойственный характеръ. Мы съ удивленіемъ присутствуемъ при побѣдномъ шествіи науки, стремительно подчиняющей себѣ одну за другою силы внѣшняго міра, шутя преодолѣвающей сопротивленіе времени и пространства, и до такой степени проникающей все человѣческое существованіе, вплоть до его мельчайшихъ частныхъ инте-

ресовъ, что зависимость жизни отъ науки непосредственно чувствуется на каждомъ шагу; и рядомъ съ этимъ мы испытываемъ давленіе сильныхъ злободневныхъ вѣяній, стремящихся умалить цѣну научнаго образованія, потому ли, что объективная строгость послѣдняго грозитъ отдѣльнымъ лицамъ подорвать успѣхи ихъ практической мудрости, или потому, что они опасаются, какъбы спокойствіе и ясность знанія не охладили тѣ страсти, на стихійной силѣ которыхъ построены расчеты партій. Все шире и шире разливается этотъ мутный потокъ, и среди великихъ и трудныхъ вопросовъ, которые мы оставимъ въ наслѣдство двадцатому вѣку, не послѣднимъ будетъ вопросъ о томъ, какое мѣсто въ ряду прочихъ сторонъ жизни человѣчества должно быть сохранено за наукою. Какъ тяжелое бремя лежитъ этотъ нерѣшенный вопросъ на нашемъ поколѣніи: несчастный мыслитель, въ которомъ не сдерживаемыя сильной индивидуальностью тѣснились въ горячей борьбѣ всѣ стремленія современнаго ума, Фридрихъ Ницше—какъ метался онъ въ бурномъ приливѣ и отливѣ своихъ мыслей между обоготвореніемъ науки и презрѣніемъ къ ней!

При такихъ условіяхъ умъ невольно обращается къ прошлому, чтобы понять и оцѣнить тѣ побужденія и идеи, которыми было вызвано и создано это соціальное значеніе науки въ исторіи. Въ процессѣ же историческаго развитія нѣтъ другой эпохи, столь важной, въ этомъ отношеніи, столь знаменательной и поучительной, какъ эпоха, связанная съ именемъ Платона. Въ немъ, какъ въ образцѣ, на всѣ времена воплощенъ культурный идеалъ человѣчества: созиданіе жизни посредствомъ науки. Въ этомъ заключается самая сущность его личности и лучшее содержаніе его жизни и дѣятельности; въ этомъ заключается глубочайшій смыслъ его ученія, источникъ его могучаго вліянія въ исторіи, причина его неувядающаго значенія еще и для нашихъ дней.

Это положеніе Платона въ исторіи основано на томъ, что его убѣжденіе о сущности, цѣнности и цѣли науки—убѣжденіе, проникающее его жизнь и его ученіе, сложилось и развилось подъ вліяніемъ потребностей и тяжелыхъ условій греческаго міра. Въ этомъ мірѣ всѣ великіе вопросы человѣческаго духа получили въ типической простотѣ и величественной односторонности чеканно-отчетливое выраженіе,—и Платонъ, стоя въ кульминаціонной точкѣ научной дѣятельности своего народа, прозорливымъ окомъ охватилъ конечную задачу этой дѣятельности, сдѣлалъ ее сокровеннѣйшей сущностью своей личности и своихъ стремленій, и въ своемъ ученіи и сочиненіяхъ изложилъ ее въ законченной формѣ.

Данныя для этого заключались въ особенностяхъ того процесса, которымъ до него наука у грековъ развилась въ особый, опредѣленный, независимый отъ остальныхъ, видъ дѣятельности, и въ тѣхъ отношеніяхъ, которыя, на основаніи этой самостоятельности, создались между наукою и всѣми прочими формами народной жизни. Для пониманія задачи Платона необходимо окинуть взоромъ эти отношенія.

Благопріятное экономическое положеніе, составляющее въ извѣстной степени необходимое условіе и для духовнаго развитія, въ предѣлахъ греческаго міра раньше всего выпало на долю торговыхъ городовъ на его окраинахъ, такъ называемыхъ колоній, въ Іоніи, въ Сициліи, въ Нижней Италіи и во Ѳракіи. Въ нихъ возникла и греческая наука, перешедшая отъ практическихъ свѣдѣній, накопленныхъ опытомъ, и отъ фантастическихъ образовъ миѳологіи къ изслѣдованію природы; ея первыми темами были общія отношенія внѣшняго физическаго міра, ея интересами — вопросы изъ области астрономіи, физики и метеорологіи. Отсюда она постепенно переходила къ отвлеченнымъ изслѣдованіямъ, въ которыхъ подготовлялись основныя формы научнаго міросозерцанія. Однако эти стремленія, хотя

и проявляющіяся въ оживленномъ литературномъ обмѣнѣ, имѣютъ вначалѣ характеръ своеобразной замкнутости: ихъ носителями являются отдѣльныя личности или тѣсные, судя по всѣмъ даннымъ, замкнутые въ себѣ школьные союзы на товарищескихъ началахъ. Именно это показываетъ, что здѣсь наука, т. е. познаніе,—самодовлѣющее, отыскиваемое не ради какихъ нибудь постороннихъ цѣлей, а ради него самого, возникла какъ обособленный отъ всѣхъ прочихъ органъ культурнаго духа. Эта „философія" ведетъ среди бурной общественной жизни тихое изолированное существованіе. Однимъ только неизбѣжнымъ своимъ воздѣйствіемъ на религіозныя представленія она, первоначально враждебно, соприкасается съ народнымъ духомъ и въ пиѳагорейскомъ союзѣ дѣлаетъ первыя попытки реформировать его. оказать на него воспитательное вліяніе.

Могучій подъемъ національнаго самосознанія, вызванный персидскими войнами, произвелъ рѣзкую перемѣну и въ этой области: въ огромный переворотъ, которому подверглась вся дѣйствительность, была вовлечена и наука. И это внутренно-окрѣпшая сила должна была также начать теперь служеніе цѣлямъ общественной жизни. Для грековъ въ это время давно уже миновала эпоха спокойныхъ, неизмѣнно передававшихся отъ поколѣнія къ поколѣнію привычекъ вѣры и жизни: горячая борьба между городами, и въ городахъ между отдѣльными родами и лицами вызвала къ жизни всѣ силы и поколебала значеніе всего установленнаго въ области права, порядка и обычая. Огромную цѣну пріобрѣла при такихъ условіяхъ личность, яснѣе сдѣлалось значеніе собственнаго опыта и самостоятельнаго размышленія. Кто слѣпо и не разсуждая держался старыхъ традицій, того затаптывали въ великой битвѣ или отбрасывали въ сторону; побѣдный лавръ въ борьбѣ за существованіе выпадалъ на долю выведеннаго изъ знакомства съ дѣйствительностью самостоятельнаго сужденія.

Такимъ путемъ у грековъ вырабатывалось сознаніе, что всякое умѣніе, въ политикѣ, какъ и въ области ремесла или искусства, должно быть плодомъ выучки; въ этомъ сознаніи заключался противовѣсъ противъ все усиливавшейся демократизаціи государственнаго строя, противъ уничтоженія всѣхъ сословныхъ различій, противъ господства толпы и жребія. Но въ то же время изъ него возникло неизвѣстное дотолѣ честолюбивое стремленіе къ образованію и потребность въ обученіи политическому искусству. Такимъ искусствомъ при данныхъ условіяхъ могло быть только ораторское. Только сила убѣдительнаго краснорѣчія могла, какъ показалъ блестящій примѣръ Перикла, доставить въ демократическомъ государствѣ господство надъ умами.

Поэтому люди съ жадностью и любопытствомъ набросились на ту „мудрость", которая до этихъ поръ шла своимъ отдѣльнымъ путемъ. Она, плодъ благороднаго досуга и безкорыстныхъ занятій, должна была удовлетворить всѣмъ требованіямъ и ожиданіямъ и изъ гражданина сдѣлать умѣлаго государственнаго дѣятеля. И вотъ явились люди, которые взялись своими познаніями рѣшить эту задачу; ихъ называли людьми мудрости, с о ф и с т а м и. Такимъ образомъ наука обратилась въ обученіе, и скромные изслѣдователи стали публичными учителями. Знаніе и обученіе сдѣлались профессіей, искусствомъ, которое, какъ и всякое другое, вскорѣ пустилось въ погоню за хлѣбомъ. Въ процессѣ соціальной дифференціаціи самостоятельно развернулся новый органъ: отнынѣ научная работа должна была вступить въ плодотворное взаимодѣйствіе съ прочими видами общественной дѣятельности.

Но эта задача была еще впереди. Какими данными обладали софисты для ея выполненія? Когда они, прежде всего, начали извлекать чужую мудрость изъ книгъ послѣдняго столѣтія, они нашли тамъ много свѣдѣній по естественной исторіи, набранныхъ изъ всевозможныхъ иностранныхъ и своихъ гре-

ческихъ источниковъ, и множество пояснительныхъ теорій физическаго и метафизическаго характера; изъ этихъ теорій однѣ были трезвы и осторожны, другія—смѣлы и фантастичны, однѣ привлекали своей наглядностью, другія ошеломляли своей отвлеченностью, и всѣ онѣ находились въ противорѣчіи другъ съ другомъ, и каждая изъ нихъ была такъ же шатка, какъ другая. Такими познаніями можно было блистать передъ изумленными слушателями; отъ этой трапезы можно было набрать много крохъ, пригодныхъ для того, чтобы съ важнымъ видомъ уснащать ими повседневные разговоры; но это еще не давало возможности ни учить, ни учиться искусству быть дѣльнымъ гражданиномъ и политикомъ. Поэтому софисты, не отказываясь и отъ этихъ приманокъ, главное значеніе придавали все таки ораторскому искусству. Менѣе значительные изъ нихъ довольствовались, вѣроятно, преподаваніемъ внѣшнихъ аксессуаровъ краснорѣчія, какъ фразеологія, произношеніе и декламація, или же обученіемъ различнымъ пріемамъ доказательствъ и опроверженій въ судебныхъ и политическихъ рѣчахъ, и они довели, повидимому, технику адвокатскихъ уловокъ до значительнаго совершенства; лучшіе же, съ Протагоромъ во главѣ, дали этому своду практическихъ правилъ болѣе глубокое содержаніе: они старательно изслѣдовали, какъ возникаютъ человѣческія мнѣнія и оцѣнки, и какъ можно ихъ сдѣлать убѣдительными для другихъ. Отсюда развились психологическія теоріи и зачатки общихъ логическихъ и этическихъ правилъ. Но такъ какъ изслѣдованіе было всегда направлено только на вопросъ о томъ, какъ возникаютъ человѣческія воззрѣнія и намѣренія, и какъ можно на нихъ вліять, то и конечный выводъ постоянно заключается только въ томъ, что все можно доказать и все можно опровергнуть, что всякое мнѣніе и всякая оцѣнка дѣйствительны только для разсуждающаго и оцѣнивающаго лица, но не дальше. Отказавшись такимъ образомъ отъ

сверхъ-личной истины, мудрость софистовъ оказалась неспособной исполнить свою національную и соціальную задачу: она могла только увеличить ту путаницу, выходъ изъ которой она должна была найти и указать. Когда въ V вѣкѣ Аѳины сдѣлались экономическимъ, на короткое время также политическимъ, и навсегда духовнымъ центромъ Греціи, тогда здѣсь достигло пышнаго расцвѣта и софистическое движеніе; но именно здѣсь оно явилось самымъ болѣзнетворнымъ агентомъ начинавшагося разложенія общественной жизни.

Эту опасность понялъ своимъ простымъ и здоровымъ умомъ Сократъ. Геніальный представитель греческаго просвѣщенія, онъ былъ вполнѣ согласенъ со своими противниками-софистами въ томъ, что всякое умѣнье основано на знаніи, и что только познаніе создаетъ дѣльныхъ и счастливыхъ людей, и онъ облекъ эту мысль въ наиболѣе удачную форму. Но онъ понималъ также, что искусство софистовъ направлено исключительно на охраненіе личныхъ интересовъ и на ихъ успѣшную защиту; этой цѣли должны были служить всѣ познанія и все искусство. Практическая цѣнность знанія, котораго требовалъ духъ времени, для софистики заключалась только въ томъ, чтобы увеличивать силу личности, стремящейся къ власти и могуществу. Противъ этого возмутилась благородная патріотическая душа величайшаго аѳинскаго гражданина: Для него „дѣльнымъ“ гражданиномъ былъ человѣкъ, умѣвшій заботиться не о себѣ, но о государствѣ; „умѣлость“ государственнаго дѣятеля онъ видѣлъ не въ способности проводить свои мнѣнія и интересы или мнѣнія и интересы своей партіи, а въ прозорливости, направленной на служеніе общему благу; отъ науки онъ требовалъ вліянія на гражданъ не въ томъ смыслѣ, чтобы изъ нихъ создавались „дѣльные“ для преслѣдованія своихъ личныхъ цѣлей люди,—онъ требовалъ, чтобы наука дѣлала изъ нихъ людей, склонныхъ и способныхъ служить

отечеству. Искусство, которому наука должна обучать гражданина, заключается въ томъ, чтобы быть „дѣльнымъ" въ нравственномъ смыслѣ, т. е. добродѣтельнымъ. Дѣльность и добродѣтель—вотъ въ чемъ различіе между софистами и Сократомъ: у первыхъ—личная способность дѣйствовать, у послѣдняго—нравственное развитіе характера. Но оба понятія выражались въ греческомъ языкѣ однимъ и тѣмъ же словомъ (ἀρετή, какъ позднѣе латинское virtus), и отсюда возникла историческая діалектика, которая, проглядывая уже у Платона, красной нитью прошла черезъ всю этико-политическую литературу послѣдующихъ столѣтій, представляя собою постоянный источникъ недоразумѣній и двусмысленностей.

Такимъ образомъ у Сократа, какъ и у софистовъ, нѣтъ и рѣчи о знаніи, которое имѣло бы въ самомъ себѣ свою цѣль и свое удовлетвореніе, хотя иногда, повидимому и самый процессъ разговора, пестрая игра утвержденій и опроверженій доставляли эстетическое удовольствіе одаренному богатой фантазіей греку. Въ общемъ же у него стоитъ на первомъ планѣ та серьезная задача, которую должно выполнить познаніе—сдѣлать человѣка нравственно лучше и воспитать изъ него хорошаго гражданина. Но чѣмъ отчетливѣе сознавалась эта задача, тѣмъ яснѣе становилось, какъ недостаточны для ея выполненія были средства, доставляемыя современной наукою. То самое, что было въ ней наиболѣе важно, лишало ее всякой практической приложимости. Изъ пониманія природы она все болѣе и болѣе исключала антропоморфическіе элементы миѳа и перешла къ смѣлымъ отвлеченнымъ системамъ, въ которыхъ развивались общія теоретическія воззрѣнія на бытіе и происхожденіе всѣхъ вещей, на субъекты и формы естественныхъ процессовъ; но переходомъ отъ этихъ метафизическихъ представленій о механической связи внѣшняго міра къ оцѣнкѣ явленій человѣческой жизни могли служить въ луч-

шемъ случаѣ только остроумныя аналогіи: путемъ строго логическихъ размышленій этого никогда нельзя было достигнуть. Такое же значеніе имѣли и тѣ многочисленныя отдѣльныя свѣдѣнія, которыя слѣдовало переработать при помощи указанныхъ понятій. Наиболѣе пригодными изъ нихъ могли казаться данныя изъ области физіологіи и психологіи, добытыя путемъ наблюденія и разсужденія и поразительно разросшія въ V вѣкѣ. Но именно то обстоятельство, что эти данныя были использованы софистами, показывало, что такими средствами можно дойти только до пониманія психологической необходимости всѣхъ человѣческихъ мнѣній и волевыхъ движеній.

Всю эту ученость — въ которой онъ, вѣроятно, не былъ такимъ невѣждой, какъ иногда предполагаютъ,—Сократъ для своей цѣли считалъ возможнымъ и необходимымъ отбросить. Предметомъ того знанія, въ которомъ онъ надѣялся найти добродѣтель и счастье личности, благо и спасеніе государства, были только нравственныя цѣнности и нормы. Въ этой области Сократъ считалъ возможнымъ прійти къ прочнымъ, имѣющимъ всеобщее значеніе выводамъ, въ противоположносъ софистическому направленію его эпохи, которое заставляло разжижаться и испаряться всѣ убѣжденія. Данныя для этого онъ нашелъ въ непосредственномъ народномъ сознаніи, въ той могучей силѣ, которую общее разумное размышленіе способно проявить надъ противорѣчіями и заблужденіями единичныхъ мнѣній и желаній. Посредствомъ совмѣстнаго серьезнаго размышленія должны быть найдены, отъ какой бы отправной точки ни исходить, тѣ общіе принципы, на основаніи которыхъ человѣку слѣдуетъ, какъ въ личной, такъ и въ общественной жизни, производить оцѣнки, устанавливать цѣли и сообразно съ ними поступать.

Поэтому какъ ни высоко цѣнилъ именно Сократъ этическое, политическое и соціальное значеніе

„знанія“, онъ всетаки горячо боролся противъ цеховой „науки“ въ ея софистической формѣ. Истиннымъ носителемъ нравственнаго знанія является для него народъ, и свою собственную задачу онъ видитъ только въ томъ, чтобы помочь „разрѣшиться отъ бремени“ этому зачаточному сознанію, чтобы изъ смутныхъ чувствъ вывести ясныя правила, и полусознанныя, неувѣренныя стремленія воли и попытки оцѣнки претворить въ отчетливыя понятія. При такомъ взглядѣ знаніе оказывается нравственной и политической обязанностью каждаго гражданина, пробуждать его—есть задача всякаго зрѣлаго человѣка, цеховое же отношеніе къ знанію, особенно тамъ, гдѣ ему, какъ ремеслу, предстоитъ сдѣлаться источникомъ дохода, является заблужденіемъ и униженіемъ.

Однако, какъ ни благороденъ былъ образъ мыслей Сократа, сказавшійся въ этихъ стремленіяхъ, какъ ни законна была та потребность, изъ которой они возникли,—эти стремленія все же не могли привести къ цѣли: и только геніальной личностью самого Сократа объясняется то могучее вліяніе, прославившее его, которое онъ имѣлъ на извѣстный и, надо сказать ограниченный кругъ очень разнородныхъ лицъ. Обаяніе личности было сильнѣе, нежели философскій принципъ. Если отраженіе этой личности мы находимъ въ самомъ разнообразномъ освѣщеніи во всѣхъ, далеко отстоящихъ другъ отъ друга, развѣтвленіяхъ древней философіи, и если каждое изъ нихъ заявляетъ притязанія на нее, какъ на своего героя, то общимъ для всѣхъ остается не философское ученіе, а именно эта сила личности. Безъ этого момента дѣятельность Сократа съ теченіемъ времени превратилась бы въ нравоучительное резонерство. Если же онъ требовалъ знанія „понятій“ и этимъ высказалъ великій по своему значенію принципъ, то и въ немъ самомъ это было лишь зерномъ, брошеннымъ притомъ въ не очень благодарную почву. Дальнѣйшее развитіе наукъ до нашихъ дней показало, что образова-

ніе прочныхъ общихъ понятій въ офласти оцѣнокъ, быть можетъ, труднѣе, чѣмъ во всякой другой, и если мы присмотримся къ плодамъ, которые пожалъ самъ Сократъ на этомъ поприщѣ, то они окажутся очень незначительными. Когда Платонъ и Аристотель пересадили принципъ отвлеченнаго мышленія въ область матафизики и естествознанія, тогда только сократовскій побѣгъ окрѣпъ и превратился въ могучее дерево, которое впослѣдствіи принесло свои плоды и для этики.

Поэтому, еслибы наука осталась въ тѣхъ рамкахъ, которыя указалъ ей Сократъ, и удовольствовалась однимъ знаніемъ того, что необходимо для практической дѣятельности, то среди этого сухого по существу раціонализма и техническаго утилитаризма философскихъ краснобаевъ вскорѣ были бы безвозвратно забыты всѣ великіе результаты, достигнутые умственными усиліями до-софистической натурфилософіи; вмѣстѣ съ этимъ снова погибла бы цѣнность науки и снова вернулось бы первобытное состояніе, въ которомъ умственная жизнь проявлялась, наряду съ миѳическими представленіями, только въ практическихъ свѣдѣніяхъ и искусствахъ съ одной стороны и въ нравоучительныхъ размышленіяхъ съ другой.

Здѣсь намъ становится понятнымъ значеніе Платона, который въ эпоху этого смутнаго и въ то-же время страстно возбужденнаго состоянія умовъ взялся пересоздать науку съ самаго основанія и потребовать для нея господства надъ всѣми сторонами человѣческой жизни. Смѣлость и силу для этого онъ черпалъ въ поклоненіи сократовскому жизненному идеалу и въ политической страстности, съ которою оно въ немъ соединялось. Онъ никогда не былъ безстрастнымъ мыслителемъ и изслѣдователемъ: горячая кровь моралиста и политическаго реформатора чувствуется во всѣхъ его сочиненіяхъ, какъ и во всей его жизни.

Но эта склонность получаетъ въ немъ воз-

вышенный характеръ, благодаря преобладанію философской мысли. Онъ понялъ, что наукѣ, если она хочетъ дать законъ и направленіе человѣческой жизни, нельзя останавливаться на политическихъ и нравственныхъ размышленіяхъ, что она должна понять и установить цѣли человѣчества изъ совокупности цѣльнаго міросозерцанія,—и это было рѣшающимъ моментомъ въ его развитіи.

Если Платонъ, исходя изъ этой точки зрѣнія, снова воспринялъ идеи старой метафизики, если онъ такимъ образомъ соединилъ въ себѣ разрозненныя нити предыдущаго развитія, то это сочетаніе космологическихъ и антропологическихъ принциповъ неизбѣжно должно было привести его къ телеологическому міросозерцанію. Если цѣли человѣческой жизни должны быть опредѣлены познаніемъ внутренней связи всѣхъ вещей, то и самую эту связь нужно понимать какъ нѣчто цѣлесообразное.

Такое телеологическое міровоззрѣніе само собою получаетъ религіозный характеръ. Поэтому въ то время, какъ первоначальная наука грековъ отвернулась отъ миѳическихъ представленій, а эпоха просвѣщенія, въ лицѣ Сократа, какъ и въ лицѣ софистовъ, относилась къ нимъ сравнительно безразлично, Платонъ снова приходитъ въ живое соприкосновеніе съ религіознымъ сознаніемъ. Онъ даже и въ этомъ отношеніи человѣкъ партіи и является представителемъ опредѣленнаго направленія. Научный интересъ такъ тѣсно связанъ у него съ религіознымъ, что онъ, въ противоположность всему остальному греческому міру, догматически устанавливаетъ и защищаетъ опредѣленныя религіозныя положенія и вводитъ ихъ, какъ составныя части, въ свою метафизическую систему. Такимъ образомъ онъ становится первымъ богословомъ; онъ всегда дѣйствовалъ какъ богословъ, и богословомъ его вседа признавали.

Только съ этой точки зрѣнія получаетъ свою особенную окраску его намѣреніе—сдѣлать науку

руководительницей жизни; и въ этомъ стремленіи—сдѣлать опредѣленное ученіе господствующимъ принципомъ въ мірѣ людей—заключается значеніе его дѣятельности, пророчески опередившей его время.

И если въ заключеніе мы прибавимъ, что это огромное внутреннее содержаніе проявлялось не только въ безустанномъ преподаваніи и въ юношески-бодрой, до глубокой старости не ослабѣвавшей дѣятельности, но и лежитъ передъ нами въ художественно-совершенной формѣ, что этотъ мыслитель и политикъ, этотъ богословъ и пророкъ былъ однимъ изъ величайшихъ писателей всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ, то передъ нами встанетъ законченный образъ одной изъ тѣхъ рѣдкихъ личностей, въ которыхъ концентрируется высшее содержаніе всѣхъ сторонъ жизни нашего рода, какъ будто достигая крайнихъ предѣловъ, какіе доступны человѣку.

I. Человѣкъ.

Время рожденія Платона совпадаетъ съ первыми годами Пелопоннесской войны, съ тѣмъ кульминаціоннымъ пунктомъ греческой исторіи, когда минутный блескъ настоящаго еще скрываетъ начало упадка. Родина Платона—Аѳины, въ это время неоспоримое средоточіе греческой жизни и господствующій городъ, только что съ гордой увѣренностью въ побѣдѣ начавшій борьбу, которая въ концѣ-концовъ должна была сломить его могущество. Внутри его царитъ богатая, разнообразная жизнь, гдѣ всѣмъ силамъ воли и разума предоставлена полнѣйшая свобода. Побѣда демократическаго строя обезпечена, и сопряженныя съ нимъ опасности уже начинаютъ сказываться; общественная жизнь становится болѣе бурной и дикой, страсти толпы дѣлаются верховною волей, и классовое различіе между бѣдностью и богатствомъ получаетъ все болѣе и болѣе мрачное и могучее значеніе. Но изъ этой мутной среды возникаютъ свѣтлые образы искусства и науки. Драматическая поэзія даетъ лучшіе свои плоды въ трагедіи и комедіи, городъ наполняется высокими произведеніями скульптуры, и мужи серьезной науки, какъ и софисты, — все идетъ въ Аѳины.

Въ этомъ-то мірѣ приподнятой и напряженной

культурной жизни родился Платонъ—тотъ духъ, которому предстояло сосредоточить въ себѣ и прояснить всѣ жгучіе запросы своего времени, чтобы такимъ образомъ создать новый идеалъ.

Его жизнь, хотя она совпадаетъ съ столь ярко освѣщенной исторической эпохой, можно съ полной достовѣрностью возстановить лишь въ общихъ чертахъ; относительно многихъ подробностей мы, къ сожалѣнію, находимся въ совершенномъ невѣдѣніи. Это объясняется общимъ характеромъ древнихъ преданій; даже то, что сохранилось отъ нихъ до нашихъ дней, часто является въ очень неопредѣленныхъ очертаніяхъ. И вокругъ личности Платона уже давно, какъ плющъ, обвилась создательница миѳовъ — фантазія, въ такомъ обиліи переплетавшаяся у грековъ съ жизнью и съ повѣствованіемъ, что мы лишь съ трудомъ можемъ составить себѣ представленіе объ этомъ и съ не меньшимъ трудомъ можемъ отдѣлить факты отъ той пестрой оболочки, которою они окружены. При этомъ личность, столь рѣзко выраженную и съ такой неуклонной энергіей защищавшую высокій принципъ, поклонники неизбѣжно должны были окружить ореоломъ, а противники такъ же неизбѣжно очернить. Поэтому потребовалась долгая и многосторонняя работа, прежде чѣмъ исторической наукѣ удалось съ нѣкоторой достовѣрностью возстановить образъ великаго человѣка. Историко-филологическія изслѣдованія, которыя въ нашемъ столѣтіи, уясняя, дополняя и исправляя, оказали исторіи философіи столь цѣнныя услуги, ни на какой другой вопросъ не были направлены съ большимъ интересомъ и большимъ успѣхомъ, чѣмъ именно на вопросъ о Платонѣ и его ученіи. Кто желаетъ познакомиться съ глубокими, детальными изысканіями по этому вопросу, тому наиболѣе надежнымъ вожатымъ будетъ Эдуардъ Целлеръ (во второмъ томѣ своей „Philosophie der Griechen", 4 изд., Leipzig, 1889).

Годомъ рожденія Платона съ наибольшей вѣ-

роятностью считается 427 г. до Р. Х. Происхожденія онъ былъ очень знатнаго. Его отецъ, Аристонъ, происходилъ изъ рода Кодридовъ, его мать, Периктіона,—изъ дома Солона. Самого его собственно звали, кажется по дѣду, Аристокломъ, и прозвище Платонъ онъ получилъ только отъ одного изъ учителей гимнастики за свою стройную фигуру. Древніе прославляли однако не только его тѣлесное сложеніе, но и красоту и гармоничность всего его облика, его завидное физическое здоровье, и мы охотно вѣримъ, что этотъ совершенный духъ обиталъ и въ совершенномъ тѣлѣ.

Юношеское стремленіе ввысь есть черта, наиболѣе ярко, до самой старости, характеризующая личность Платона, поскольку мы можемъ узнать ее изъ его дѣятельности. Въ этомъ священномъ пареніи на высоту благороднѣйшихъ человѣческихъ мыслей и желаній заключается его обаяніе какъ писателя. Онъ до конца остается неутомимымъ работникомъ живого слова и пера, и въ томъ самомъ произведеніи, передъ окончаніемъ котораго его похитила смерть, въ „Законахъ", мы сквозь часто растянутое и расплывчатое изложеніе все еще чувствуемъ огненный духъ, желающій претворить дѣйствительность своими идеалами, требующій высшаго отъ себя и отъ человѣчества, съ страстнымъ возбужденіемъ набрасывающійся на всякаго, кто дѣйствуетъ и мыслитъ иначе.

Какимъ наслажденіемъ было бы слѣдить за тѣмъ, какъ развивалась эта горячая голова, выростая въ благопріятныхъ условіяхъ знатной семьи, какъ усвоивала она богатое и разнообразное содержаніе своей бурной юности, какъ вбирала она въ себя это несравненное обиліе формъ, какъ справлялась съ ними и обробатывала ихъ для себя! То немногое, что дошло до насъ объ этомъ, незначительно и безразлично. Случайно упоминаются имена его первыхъ учителей гимнастики и музыки, руководившихъ его тѣлеснымъ и духовнымъ разви-

тіемъ; объ основательномъ знакомствѣ съ Гомеромъ свидѣтельствуетъ почти что каждая страница его сочиненій. Мы можемъ предположить, что онъ, какъ принято было въ его кругу, посѣщалъ лекціи софистовъ, манеру которыхъ онъ такъ великолѣпно умѣетъ передавать; быть можетъ, онъ лично слушалъ нѣкоторыхъ болѣе выдающихся изъ нихъ. Все указываетъ также на то, что онъ уже рано познакомился съ философской литературой: не только ученіе Гераклита, какъ неоспоримо доказано, было ему извѣстно; и ученіе знаменитыхъ Элейцевъ, и особенно ученіе Анаксагора, который самъ жилъ въ Аѳинахъ, были, вѣроятно, уже въ юности болѣе или менѣе близко ему знакомы. Къ нимъ, безъ сомнѣнія, привело его живое умственное движеніе, царившее среди аѳинской молодежи.

Но еще сильнѣе захватывали его навѣрное п о л и т и ч е с к і е и н т е р е с ы. Начало его развитія, являющееся всегда рѣшающимъ для всего направленія человѣка, совпало съ самымъ бурнымъ періодомъ исторіи Аттики: онъ вышелъ изъ дѣтскаго возраста въ то время, когда аѳиняне рѣшались на блестящее, чреватое потрясающей неудачей предпріятіе—на сицилійскій походъ, и онъ возмужалъ, когда тяжелый рокъ—потеря могущества—неотвратимо повисъ надъ его роднымъ городомъ. Онъ пережилъ ту дикую борьбу, которая велась во время войны внутри родной страны. Происхожденіе заставило его стать въ ряды аристократической партіи, которая злобно и безсильно глядѣла на роковое владычество толпы; нѣкоторые изъ его родственниковъ принадлежали къ ея вожакамъ. И мы допустили бы нѣчто противорѣчащее его натурѣ, еслибы не предположили, что онъ былъ глубоко потрясенъ всѣми этими движеніями, что въ его душѣ уже тогда заговорило честолюбивое стремленіе посвятить всю свою дѣятельность спасенію государства и высшихъ благъ.

Однако нѣтъ основанія думать, что Платонъ рано

началъ принимать активное участіе въ политической жизни. Мы должны представлять себѣ его вращающимся въ кругу той знатной аѳинской молодежи, которая наслаждалась прелестью своего времени въ радостномъ общеніи. Въ какой мѣрѣ онъ участвовалъ въ похожденіяхъ этой молодежи, несомнѣнно носившихъ часто характеръ излишествъ,— мы не знаемъ; во всякомъ случаѣ онъ никогда не поступался изъ-за нихъ тѣмъ духовнымъ содержаніемъ жизни, которое эта молодежь могла тогда усвоивать. Данное имъ изображеніе Алкивіада, быть можетъ, въ извѣстномъ смыслѣ является его собственной исповѣдью. Но центромъ этихъ высшихъ интересовъ было блестящее развитіе поэзіи, и потому, зная, какъ распространено было въ то время диллетантское стихотворство, мы не станемъ удивляться, что и Платонъ заплатилъ этой склонности обильную дань въ эпической и драматической формѣ. Какъ далеко ушелъ онъ въ этомъ,—мы не можемъ опредѣлить; и при всей поэтической прелести, которою дышатъ его произведенія, кто можетъ сказать, много-ли мы потеряли, если дѣйствительно правда, что онъ сжегъ всѣ свои стихотворные грѣхи юности, когда познакомился съ Сократомъ?

Близкія отношенія съ этимъ геніальнымъ чудакомъ составляютъ, несомнѣнно, великую эпоху въ развитіи юноши Платона. Мы не знаемъ подробностей о томъ, какъ завязались эти отношенія; но условія, сдѣлавшія ихъ возможными, легко уяснить. Сократъ былъ рѣшительнымъ противникомъ демократическаго образа правленія; въ немъ, сынѣ бѣднаго скульптора, говорили не семейныя традиціи, а научно-обоснованное убѣжденіе. Онъ находилъ, что, если вообще въ обыденной жизни съ каждымъ дѣломъ обращаются къ человѣку свѣдущему въ данной области, то въ высшей степени неразумно въ самыхъ важныхъ, въ общественныхъ дѣлахъ предоставлять рѣшеніе не разуму, а жребію или (что еще хуже) выборамъ. Такимъ образомъ отри-

цательное отношеніе къ демократіи соединило его съ аристократической молодежью, которая при этомъ, съ своей стороны, не была свободна отъ сословно-эгоистической политики; и этому не препятствовало то обстоятельство, что подъ словомъ ἄριστοι Сократъ понималъ наиболѣе благоразумныхъ и добродѣтельныхъ людей, а его товарищи—родовое, благонамѣренное дворянство. Во всякомъ случаѣ кругъ, своеобразно создавшійся около Сократа и объединенный веселой совмѣстной жизнью и прочной духовной связью, состоялъ главнымъ образомъ изъ представителей аристократической молодежи, и это обстоятельство, безъ сомнѣнія, оказало въ конечномъ счетѣ вліяніе на участь удивительнаго человѣка.

На этомъ пути завязались, вѣроятно, и отношенія между Платономъ и Сократомъ, отношенія, достигшія такой глубины и сердечности, какія возможны только между зрѣлыми людьми различнаго возраста. Мельчайшія, индивидуальныя подробности такихъ отношеній ускользаютъ, разумѣется, отъ всякаго историческаго изслѣдованія; но что здѣсь передъ нами духовная связь самаго высшаго порядка, объ этомъ свидѣтельствуютъ, наряду съ многочисленными, хотя въ большинствѣ анекдотическими, древними преданіями, прежде всего произведенія Платона. Если Сократу принадлежитъ главное мѣсто въ большей части платоновыхъ діалоговъ, то это обусловлено свойствами данной художественной формы и, быть можетъ, общимъ направленіемъ тогдашней литературы; но манера изображенія, всюду рядомъ съ умственнымъ превосходствомъ рисующая тонкими и привлекательными чертами чистый и благородный характеръ Сократа, служитъ лучшимъ доказательствомъ преданности и любви ученика, сохраняющихся и послѣ смерти учителя и принимающихъ почти религіозный характеръ благодарности и благоговѣнія. И если „Апологія“ носитъ до извѣстной степени полемическій характеръ, то въ „Пирѣ“ и „Фэдонѣ“, изъ которыхъ послѣдній написанъ

спустя десятки лѣтъ послѣ смерти учителя, это священное воспоминаніе является еще болѣе сильнымъ и еще болѣе свѣтлымъ.

Если мы спросимъ, чѣмъ обязанъ Платонъ этой связи съ Сократомъ, то окажется, несомнѣнно, что теоретическія доктрины имѣли для него гораздо меньшую важность, чѣмъ то этико-политическое направленіе, которое онъ заимствовалъ у Сократа. Въ смыслѣ теоріи и у самого Сократа не было ничего положительнаго: только формальную склонность и навыкъ мыслителя-діалектика могъ онъ передать своему ученику да еще, главнымъ образомъ, важное по своимъ результатамъ стремленіе къ отвлеченному мышленію. Метафизическое значеніе и научную цѣнность это мышленіе, разумѣется, пріобрѣло лишь у Платона.

Гораздо важнѣе было то обстоятельство, что внѣшнее сходство политическихъ убѣжденій у обоихъ стало глубже и перешло въ общность жизнепониманія, содержаніемъ котораго служили высшія человѣческія цѣнности. У Платона аттическій мудрецъ достигъ того, что по существу, повидимому, не удалось ему въ обученіи Алкивіада—возможности освободить отрицательное отношеніе къ демократіи отъ личныхъ и партійныхъ интересовъ и поднять его на этическую высоту, обратить политическое честолюбіе въ нравственное, и борьбу за богатство, власть и почести замѣнить совмѣстнымъ трудомъ надъ высочайшими жизненными задачами. Безъ сомнѣнія не кто иной, какъ Сократъ, открылъ юному аристократу глаза на то, что и отъ его партіи нельзя ожидать оздоровленія государства, страдающаго физическими и духовными недугами; и событія, сопровождавшія окончаніе Пелопоннесской войны, могли только способствовать усвоенію этой истины. Но лишь подъ вліяніемъ Сократа въ воспріимчивомъ умѣ ученика возникла возвышенная идея, что выходъ изъ смутъ его времени возможенъ только въ томъ случаѣ, если весь государственный строй будетъ поставленъ на другую

почву, если его основой вмѣсто борьбы интересовъ будетъ сдѣлано нравственное воспитаніе. Въ какой мѣрѣ самъ Сократъ, со своей практической критикой и добродушнымъ, старчески-спокойнымъ взглядомъ на увлеченія, вѣрилъ въ осуществимость такихъ идеаловъ,—этого никогда не удастся рѣшить; несомнѣнно однако, что все существо Платона прониклось сознаніемъ святости этой задачи, что онъ отдался ей съ страстнымъ одушевленіемъ, которое позднѣе, хотя, быть можетъ, и немногимъ позднѣе было захватывающимъ образомъ выражено имъ въ „Горгіи". И возможно, что этотъ реформаторскій пылъ юнаго друга далеко переходилъ за тѣ границы, которыя ставилъ Сократъ своей тихой и непримѣтной дѣятельности, посвященной проясненію народнаго сознанія.

Къ этому надо присоединить, какъ показатель различія между обѣими великими личностями, пылкость положительнаго религіознаго убѣжденія, которое, въ противоположность холодному скептицизму Сократа, у Платона во всемъ его послѣдующемъ развитіи сыграло такую важную роль, что мы имѣемъ полное основаніе объяснять себѣ силу этого убѣжденія вліяніями и привычками молодости, быть можетъ семейными традиціями. Во всякомъ случаѣ идеалъ нравственнаго преобразованія политической жизни съ самаго начала выступаетъ у Платона въ такой сильной религіозной окраскѣ, какую совершенно невозможно объяснить личностью Сократа не только по его изображенію, данному другими, например Ксенофонтомъ, но и по изображенію, данному самимъ Платономъ. Вѣра въ загробную жизнь, всегда игравшая рѣшающую роль въ міросозерцаніи Платона и въ его сужденіи о человѣческихъ дѣлахъ, есть не сократовскій моментъ, который мы можемъ понять только изъ близкихъ отношеній Платона къ религіозному движенію его времени. Правда, и здѣсь намъ приходится довольствоваться одними лишь предположеніями и выводами изъ косвенныхъ дан-

ныхъ; но съ тѣхъ поръ какъ Эрвинъ Роде въ своей „Psyche" (2-е изд. 1898). въ широкой постановкѣ изслѣдовалъ и изложилъ эти обстоятельства, мы стоимъ въ этомъ вопросѣ на болѣе твердой почвѣ, и Платонъ является для насъ важнымъ дѣятелемъ великаго движенія, путемъ котораго трансцендентныя отношенія, всюду вплетаемыя греческимъ миѳомъ въ человѣческую жизнь, начинали слагаться въ прочную и поучительную систему.

Нѣтъ возможности установить, въ какіе моменты и при какихъ условіяхъ впервые сталкивались всѣ эти вліянія въ душѣ Платона; положеніе юноши главнымъ образомъ характеризуется тѣмъ, что онъ—всецѣло послѣдователь Сократа. Потому-то трагическая судьба учителя и потрясла его глубже, чѣмъ всѣхъ другихъ, и имѣла для него наиболѣе значительныя послѣдствія. Можно считать доказаннымъ, что процессъ, окончившійся мученической смертью Сократа, имѣлъ ясно выраженный политическій характеръ, если и не съ самаго начала, то во всякомъ случаѣ во время разбирательства дѣла и особенно въ его послѣдствіяхъ. Участіе въ немъ Платона внѣшнимъ образомъ сказалось въ томъ, что онъ вмѣстѣ съ другими хотѣлъ поручиться за пеню, на которую согласился Сократъ. Правда ли что болѣзнь, какъ намекаетъ „Фэдонъ", помѣшала ему провести послѣдніе часы вмѣстѣ съ другомъ, замѣнившимъ ему отца,—этотъ вопросъ остается открытымъ: это сомнительное показаніе можетъ быть и вполнѣ понятнымъ, съ литературной точки зрѣнія, обманомъ.

Политическій характеръ процесса, однако, яснѣе всего сказывается въ томъ, что по окончаніи его большая часть членовъ сократовскаго кружка сочла разумнымъ удалиться изъ Аѳинъ и искать убѣжища въ гостепріимномъ домѣ Эвклида въ Мегарѣ. Туда направился и Платонъ. Это было въ 399 году; но здѣсь мы снова на продолжительное время теряемъ нить какихъ бы то ни было достовѣрныхъ хронологическихъ указаній. Относительно продолжительности пребы-

ванія Платона въ Мегарѣ нѣтъ данныхъ даже для догадокъ; не въ состояніи мы точно опредѣлить также послѣдовательность и продолжительность путешествій, предпринятыхъ имъ послѣ отъѣзда отсюда. Ближе всего къ дѣйствительности будетъ, вѣроятно, предположеніе, что изъ Мегары онъ, быть можетъ минуя Аѳины, направился къ африканскому берегу Средиземнаго моря, посѣтилъ Кирену и въ особенности Египетъ, затѣмъ около середины перваго десятилѣтія четвертаго вѣка нѣкоторое, не поддающееся точному опредѣленію, время снова жилъ въ Аѳинахъ и отсюда еще до 390 года предпринялъ свое первое путешествіе въ Сицилію и Великую Грецію (Нижнюю Италію).

Такъ же мало достовѣрныхъ основаній мы имѣемъ для догадокъ о томъ, что придавало этимъ путешествіямъ особенную цѣну въ глазахъ Платона. Совершенно неизвѣстно, играли ли при этомъ какую нибудь роль отношенія къ религіознымъ культамъ, а въ чемъ могли, кромѣ общаго обогащенія его познаній относительно міра и людей, заключаться данныя, способствовавшія его научному образованію и недоступныя для него литературнымъ путемъ,— это едва ли можно сказать. Естественно-историческихъ наблюденій, къ которымъ у него вообще было мало склонности, онъ при тогдашнемъ направленіи своего ума, вѣроятно, не искалъ и не собиралъ. Если же, по разсказамъ, онъ въ Киренѣ пользовался знакомствомъ знаменитаго математика Ѳеодора, котораго впрочемъ онъ, кажется, зналъ еще въ Аѳинахъ и впослѣдствіи прославилъ въ своемъ „Ѳеатетѣ“, то здѣсь во всякомъ случаѣ вѣрно то, что въ это десятилѣтіе онъ очень усердно изучалъ математику, занялъ въ ней самостоятельное, почетное положеніе и началъ постигать ея значеніе для своей философской системы. Отсюда же первоначально возникли, вѣроятно, и научныя связи между нимъ и пиѳагорейцами, съ которыми у него въ Великой Греціи и Сициліи завязались дружескія отношенія.

Вернувшись спустя нѣсколько лѣтъ послѣ казни Сократа въ родной городъ, Платонъ нашелъ тамъ все ту же кипучую и страстную партійную борьбу, въ которую были вовлечены имя и личность его учителя. И на этотъ разъ онъ, повидимому, остался въ сторонѣ отъ активной политики; съ тѣмъ большей энергіей принялъ онъ, кажется, участіе въ литературно-политической борьбѣ и въ то же время сдѣлалъ первыя попытки стать въ центрѣ теоретическаго движенія, стремившагося осуществить сократовскій идеалъ посредствомъ научнаго воспитанія и распространенія религіознаго образа мыслей. Очень мало вѣроятно, чтобы эта дѣятельность уже тогда получила замкнутую форму систематическаго преподаванія; гораздо естественнѣе предположить, что Платонъ, подобно Сократу, собиралъ вокругъ себя въ свободномъ общеніи извѣстное число единомышленниковъ и вмѣстѣ съ ними обсуждалъ тѣ измѣненія, которымъ начали подвергаться въ его головѣ мысли сократовскаго кружка.

Смыслъ этихъ измѣненій мы узнаемъ изъ тѣхъ произведеній Платона, которыя нужно отнести приблизительно къ этому же времени. Въ нихъ мы видимъ два направленія. Съ одной стороны, сократовская философія дополняется частью подъ положительнымъ, частью подъ отрицательнымъ вліяніемъ софистическихъ теорій и особенно теоріи Протагора, а, можетъ быть, въ извѣстной степени уже и подъ вліяніемъ математики; она начинаетъ превращаться въ діалектическое и метафизическое ученіе, которое, однако, скорѣе лишь намѣчается и ищется, чѣмъ излагается и обосновывается. Съ другой стороны, нравственно-политическій идеалъ начинаетъ принимать болѣе опредѣленныя очертанія, и недовольство современными смутами придаетъ стремленію преобразовать жизнь на научныхъ основаніяхъ страстную энергію, то исполненную надежды, то озлобленную, полную горечи. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, однако, между политической агитаціей и

научнымъ изслѣдованіемъ возникаютъ уже своеобразные религіозные догматы, цѣль которыхъ— служить теоретическимъ посредникомъ между первою и вторымъ.

Быть можетъ, это созданіе научныхъ, нравственно-политическихъ и религіозныхъ интересовъ побудило Платона предпринять путешествіе въ западную часть греческаго культурнаго міра: тамъ, у пиѳагорейцевъ, онъ могъ надѣяться найти не только помощь въ своихъ научныхъ стремленіяхъ, но, быть можетъ, и энергическую поддержку въ своихъ политическихъ планахъ, неосуществимость которыхъ въ родной сторонѣ съ теченіемъ времени становилась для него все болѣе и болѣе ясной. Пиѳагорейскій союзъ все еще былъ тамъ политической силой. Основанный въ концѣ шестого вѣка, онъ въ послѣдовавшей затѣмъ страстной борьбѣ отстаивалъ съ перемѣннымъ счастіемъ аристократическое направленіе; все болѣе оттѣсняемый вмѣстѣ съ послѣднимъ въ распряхъ изъ-за государственнаго устройства, онъ пріобрѣталъ тѣмъ большее значеніе своими научными и религіозными стремленіями, которыя онъ съ самаго начала соединялъ съ политическими. И онъ также носилъ реформаторскій характеръ: онъ хотѣлъ сломить владычество толпы силою умственнаго развитія, нравственнаго образованія и религіознаго образа мыслей. Въ этихъ практическихъ интересахъ заключалось единство и внѣшняя связь союза, между тѣмъ какъ научная школа, возникшая на почвѣ математики, образовала, благодаря соприкосновенію съ различными философскими ученіями пятаго вѣка, нѣсколько отдѣльныхъ вѣтвей.

Безъ сомнѣнія, Платонъ, посѣщая на этотъ разъ пиѳагорейцевъ, ближе познакомился съ ихъ теоретическимъ ученіемъ и особенно съ мыслями Филолая, сочиненіе котораго онъ, какъ говорятъ, пріобрѣлъ за крупную сумму денегъ; но значительное вліяніе на его собственныя мысли они могли получить лишь гораздо позднѣе. Вначалѣ же рѣшаю-

щимъ моментомъ было сродство религіозно-политическаго направленія. И въ этомъ отношеніи философу какъ будто открывалось удобное поле дѣйствія въ Сиракузахъ.

Въ этой столицѣ греческаго Запада Діонисій уже болѣе десяти лѣтъ при различныхъ превратностяхъ судьбы удерживалъ въ своихъ рукахъ неограниченную власть. Во внѣшней политикѣ ему удалось достигнуть соглашенія съ Карѳагеномъ и съ греческими городами, внутри своего государства онъ искусно и умно держался надъ партійной борьбой, и въ то же время сумѣлъ окружить свое царствованіе блескомъ художественныхъ и научныхъ интересовъ. Во всякомъ случаѣ это была выдающаяся, сильная личность, и неудивительно, что Платонъ, въ сочиненіяхъ котораго кое-гдѣ проглядываетъ та мысль, что установленія надлежащаго строя въ человѣческомъ обществѣ можно въ концѣ-концовъ ожидать только отъ энергичнаго, окруженнаго хорошими совѣтниками тирана,—что Платонъ надѣялся осуществить при помощи Діонисія свои идеальные планы.

Доступъ къ нему онъ получилъ черезъ посредство пиѳагорейскихъ круговъ, къ которымъ изъ приближенныхъ государя принадлежалъ его зять Діонъ, глава аристократической партіи при дворѣ. Съ его помощью философъ пытался повліять на тирана, который вначалѣ оказалъ ему ласковый пріемъ. Но эта попытка, подробности которой намъ неизвѣстны, плохо кончилась. Платонъ былъ арестованъ и въ качествѣ военоплѣннаго выданъ спартанскому послу. Этотъ фактъ доказываетъ, что дѣло было не только въ нравственныхъ увѣщаніяхъ со стороны философа и въ неудовольствіи раздраженнаго тирана, какъ передаетъ анекдотическое преданіе, но что Платонъ, стоя на сторонѣ аристократическихъ пиѳагорейцевъ, игралъ, хотя бы и съ самыми идеальными намѣреніями, какую-нибудь роль въ интригахъ придворныхъ партій, и что онъ былъ, вѣроятно, политически скомпрометированъ.

Во всякомъ случаѣ отъ непріятной перспективы быть проданнымъ въ качествѣ военноплѣннаго раба его освободило только чье-то дружеское заступничество (говорятъ о какомъ-то киренейскомъ философѣ, по имени Анникеридъ).

Опытъ практической политики не удался, и когда Платонъ (около 388 года) вернулся къ себѣ на родину, онъ былъ на время такъ основательно излѣченъ отъ подобныхъ склонностей, что, какъ ни живо все еще носился передъ нимъ соціально-политическій идеалъ, онъ направилъ, однако, свою дѣятельность всецѣло на научное преподаваніе. Въ это время онъ основалъ свою школу, Академію, уже не какъ свободный кружокъ пріятелей для дружескаго общенія, но какъ прочный союзъ для совмѣстной научной работы. Руководительство этой школою и ея организація сдѣлались самымъ любимымъ дѣломъ его жизни, и въ сравненіи съ этимъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ на товарищей и учениковъ даже его литературная дѣятельность въ теченіе двухъ слѣдующихъ десятилѣтій явно отступила на второй планъ; онъ, повидимому, желалъ даже, чтобы она по существу являлась лишь художественнымъ отголоскомъ работы и успѣховъ общенія преподаванія и совмѣстнаго изслѣдованія. Въ этой дѣятельности Платонъ нашелъ соотвѣтствующее своей натурѣ поле, и онъ воздѣлалъ его счастливѣйшимъ образомъ: до самой смерти эти преподавательскія занятія составляли истинное содержаніе его жизни. Школа замѣняла ему семью, которой онъ не основалъ, и общественную дѣятельность, отъ которой онъ надолго отказался въ Аѳинахъ.

Какъ глубоко коренилась, однако, въ немъ склонность къ религіозному и политическому реформаторству,—это мы видимъ изъ того, что отъ тихой научной работы онъ, уже на порогѣ старости, снова пускается въ приключенія на западномъ театрѣ событій. Ему было почти шестьдесятъ лѣтъ, когда (въ 368 г.) умеръ Діонисій, оставивъ власть своему сыну, тоже Діонисію. Діонъ, дядя молодого госу-

даря, тотчасъ же воспользовался случаемъ пріобрѣсти вліяніе на дѣла правленія; во всей Сициліи и Нижней Италіи пиѳагорейская партія воспрянула духомъ и стала снова играть значительную роль, и Платонъ послѣдовалъ приглашенію принять своими совѣтами участіе въ этомъ движеніи. Онъ произвелъ, повидимому, сильное впечатлѣніе на несамостоятельный умъ юнаго властелина; потому что даже когда Діонъ былъ вскорѣ вытѣсненъ противной партіей и изгнанъ Діонисіемъ, послѣдній позволилъ философу безъ помѣхи, но, правда, и безъ всякаго успѣха, вернуться на родину *).

Но и этотъ урокъ не помѣшалъ Платону сдѣлать еще одну попытку. Между Академіей и пиѳагорейскимъ союзомъ устанавливались все болѣе близкія отношенія; Діонъ нѣкоторое время жилъ въ Аѳинахъ, и какъ самъ онъ, такъ и другіе пиѳагорейцы вращались въ платоновскомъ кругу. По ихъ настоянію философъ въ 363 году или нѣсколько позднѣе рѣшился предпринять третье путешествіе въ Сицилію, ближайшей цѣлью котораго было примиреніе между Діономъ и Діонисіемъ. Но если тщеславный государь и принялъ вначалѣ знаменитаго ученаго со всевозможнымъ почетомъ, то политическіе вопросы очень скоро привели къ разрыву. На этотъ разъ Платону снова грозила серьезная опасность, и онъ едва избѣгъ ея благодаря заступничеству тарентскаго правительства, состоявшаго изъ пиѳагорейцевъ съ Архитомъ, другомъ Академіи, во главѣ.

Съ этихъ поръ Платонъ, кажется, отказался

*) Подробностей второго и третьяго путешествія въ Сицилію также нельзя установить. Въ общемъ обстоятельства и мотивы изложены, вѣроятно, болѣе или менѣе достовѣрно въ седьмомъ изъ такъ назыв. платоновыхъ писемъ. Древнее преданіе приправляетъ разсказъ объ этомъ событіи анекдотами о томъ, какъ встрѣтились при дворѣ Діонисія Платонъ и софистъ-жуиръ Аристиппъ. Не неправдоподобное само по себѣ, это извѣстіе тѣмъ менѣе можетъ считаться достовѣрнымъ, что изъ него не видно даже, идетъ ли рѣчь о старшемъ или младшемъ Діонисіи.

отъ всякаго вмѣшательства въ политику. У насъ нѣтъ никакихъ свѣдѣній объ его участіи въ борьбѣ за Сиракузы, въ которой Діонъ, свергнувъ тирана, и самъ нашелъ свою гибель,—хотя эта борьба происходила еще при жизни философа. Что онъ съ удовольствіемъ видѣлъ, какъ завязываются отношенія между Академіей и македонскимъ дворомъ, это, правда, не болѣе, какъ догадка, но она не заключаетъ въ себѣ ничего невѣроятнаго: распаденіе аристократическихъ партій должно было въ концѣ-концовъ сдѣлать принципіальныхъ противниковъ демократіи сторонниками самодержавія. Правда, и послѣднее затѣмъ пошло совсѣмъ не по тѣмъ путямъ, которые были предначертаны ему фантазіей великаго политика-идеалиста.

Въ кругу Академіи окончилась жизнь Платона; какъ предметъ любви и удивленія стоялъ онъ среди молодежи, которая, даже готовясь вступить на новые пути мысли и изслѣдованія, приносила ему дань благодарности и уваженія. Ему дано было до конца остаться неутомимо бодрымъ дѣятелемъ слова и пера: восьмидесятилѣтнимъ старцемъ тихо почилъ онъ, какъ говорятъ, на одномъ свадебномъ пиру (въ 347 г.).

И все таки, окидывая взоромъ всю эту жизнь, завершившуюся мирной дѣятельностью, мы выносимъ такое впечатлѣніе, какъ будто этой могучей личности не суждено было достигнуть удовлетворенія въ своихъ сокровеннѣйшихъ стремленіяхъ, дать просторъ своему чистому существу. Высокія нравственныя цѣли наполняютъ его душу, передъ нимъ носится идеалъ возрожденія его народа; очищенная серьезной работой мысли, политическая страсть побуждаетъ его къ спасительному и творческому дѣлу. Это—мотивъ, руководившій имъ въ продолженіе всей его жизни. Но эта нравственно-воодушевленная жажда творчества лишена возможности перейти въ реальное политическое дѣйствіе—лишена не только въ силу неблагопріятныхъ внѣшнихъ условій, среди которыхъ Платонъ не могъ найти подходящаго мѣста

для своего дѣла, но и благодаря его собственной натурѣ, благодаря разнообразію свойствъ его личности. Правда, онъ безпощаденъ въ критикѣ и въ нападеніи, онъ обладаетъ силой ненависти противъ того, что считаетъ пошлымъ или низкимъ, и даже передъ насиліемъ онъ не отступаетъ въ своихъ мысляхъ и желаніяхъ. Но слишкомъ высоко лежатъ его идеалы надъ будничной дѣйствительностью, слишкомъ чиста и благородна его внутренняя жизнь для того, чтобы онъ сумѣлъ побѣдить реальныя силы жизни и подчинить ихъ своей волѣ; когда онъ пытается въ своихъ поступкахъ спуститься къ нимъ, его сила разбивается о нихъ. Онъ весь, до мозга костей—политическій мыслитель, но не государственный человѣкъ; онъ исполненъ тоски по широкой творческой дѣятельности, но онъ не человѣкъ дѣла.

Этотъ разладъ между его натурой и его жизнью никогда не прекратился вполнѣ, хотя онъ нашелъ самый счастливый выходъ изъ него. На свѣтлыхъ высотахъ мысли явились ему тѣ идеалы, которыхъ онъ не могъ осуществить политической дѣятельностью; ему оставалось только тихимъ трудомъ взращать въ своихъ товарищахъ и ученикахъ то познаніе и тотъ складъ мыслей, изъ которыхъ, какъ онъ предчувствовалъ, могла нѣкогда возникнуть лучшая жизнь для человѣчества. И въ этой-то работѣ познаванія и въ художественной обработкѣ ея результатовъ страстность пророка очистилась и перешла въ ясное спокойствіе мыслителя; она оставалась въ немъ, какъ глубочайшій жизненный стимулъ, и все снова прорывалась съ вулканическою силой; но именно въ этомъ соединеніи могучей потребности дѣйствовать и вліять со сдерживающей силой научнаго и художественнаго духа заключается прелесть платоновой личности. Поэтому вся она цѣликомъ сказывается въ своеобразности его духовной дѣятельности: его дѣло—въ его ученіи.

II. Учитель.

Для историка Платонъ прежде всего является великимъ писателемъ,—и является имъ въ такой мѣрѣ, что въ этой области вдохновеннаго творчества невольно начинаешь видѣть главную сторону его дѣятельности; но онъ самъ говоритъ (особенно ясно въ „Фэдрѣ“), что письменную рѣчь хотѣлъ сдѣлать лишь художественнымъ отзвукомъ устной, истинное же свое призваніе видѣлъ въ живомъ воздѣйствіи путемъ устнаго преподаванія.

Почти нельзя сомнѣваться, что это воззрѣніе философа находится въ связи съ тѣмъ, чему онъ научился у Сократа. За время долголѣтней дружбы съ нимъ Платонъ на самомъ себѣ испыталъ благотворное вліяніе непосредственнаго духовнаго общенія, и въ глазахъ созрѣвшаго ученика высшая задача должна была заключаться въ томъ, чтобы тоже давать своимъ товарищамъ и послѣдователямъ. Вѣдь здѣсь дѣло было не только въ передачѣ и усвоеніи взглядовъ и теоретическихъ воззрѣній, но и въ томъ, чтобы вызвать и укрѣпить извѣстныя убѣжденія и направленія воли.

Въ то же время этотъ своеобразный видъ общенія имѣлъ и болѣе глубокое основаніе; оно заключалось въ сознаніи того высшаго единства разума, которое должно царить надъ случайными различіями индивидуальныхъ мнѣній,—въ томъ истинно философскомъ влеченіи, которое мимо всѣхъ личныхъ мнѣній и интересовъ должно приводить къ вѣчному

и неизмѣнному. То, что у Сократа непосредственно вытекало изъ его геніальной натуры, у Платона было сознательнымъ принципомъ, сообразно съ которымъ онъ устроилъ свою жизнь; онъ сочеталъ этотъ принципъ съ конечными выводами своего міросозерцанія, на немъ же основаннаго, и такимъ образомъ поднялъ свою собственную дѣятельность на метафизическую высоту.

Въ произведеніяхъ Платона ничто, быть можетъ, не выдержано такъ подлинно и чисто въ сократовскомъ духѣ, какъ описаніе того священнаго соединенія разрозненныхъ человѣческихъ душъ, которое онѣ находятъ въ стремленіи познавать. Это благороднѣйшее свое вѣрованіе онъ изложилъ въ „Фэдрѣ" и въ „Пирѣ". Союзы между мужчинами, обычные у грековъ, здѣсь являются въ возвышеннѣйшей, совершеннѣйшей формѣ. Изъ дружбы товарищей, стремящихся къ одной и той же цѣли, изъ жизненнаго союза однородныхъ характеровъ исчезаетъ, какъ указываетъ уже ранній діалогъ „Лисій", все утилитарное, связанное съ практическими интересами; φιλία (дружба) становится взаимной нравственной и умственной поддержкой. Тѣ своеобразныя отношенія между зрѣлымъ мужчиной и расцвѣтающимъ юношей, которыя были въ такомъ ходу у грековъ, у Платона, какъ и у Сократа, освобождаются отъ всего пошлаго и чувственнаго, и здѣсь также остается одна лишь духовная сторона, выражающаяся въ взаимодѣйствіи—давать и брать, побуждать и развиваться. Посредствомъ общности мыслей и желаній приводить другъ друга къ истинѣ—вотъ въ чемъ заключается для Платона сущность всякой дружбы и любви, которыя должны соединять людей между собою. Изъ этой связи смертнаго возникаетъ въ вѣчно новой жизни безсмертное.

Въ этомъ заключается смыслъ „платонической любви", ученія объ ἔρως'ѣ, въ которомъ высказались сокровеннѣйшія стремленія философа. Какъ связалъ онъ это ученіе со своими общими метафи-

зическими теоріями,— это можетъ быть изложено лишь ниже; пока же мы находимъ въ этой доктринѣ тотъ жизненный принципъ, каторый заставилъ Платона полагать высшую цѣль и высшее содержаніе своей дѣятельности въ совмѣстной научной работѣ со своими товарищами и учениками.

Если этотъ возвышенный духъ совмѣстной жизни на почвѣ науки и у Платона проявился вначалѣ въ сократовской формѣ свободнаго общенія, то послѣ перваго путешествія въ Сицилію творческія стремленія философа, понявшаго, что онъ осужденъ на бездѣятельность въ политикѣ, обратились, повидимому, на прочное созиданіе своей школы и на планомѣрное руководительство ею. Тогда онъ внѣшнимъ образомъ организовалъ ее въ рощѣ Академа, отъ которой ей суждено было получить свое имя, и придалъ ей внутреннюю связь систематической учебной организаціи; она сдѣлалась юридически замкнутымъ обществомъ и религіознымъ союзомъ (θίασος), основной чертою котораго, по нѣкоторымъ признакамъ, былъ культъ Аполлона. Тогда же написалъ онъ, вѣроятно, своего „Фэдра", служившаго какъ бы программой и изображавшаго новую школу, въ противоположность ораторскимъ, какъ убѣжище научнаго труда, какъ разсадникъ религіознаго образа мыслей и нравственно-политическаго воспитанія.

О подробномъ устройствѣ Академіи, данномъ ей Платономъ, мы имѣемъ поразительно мало свѣдѣній. Покупку гимназіума и принадлежавшаго къ нему парка онъ, кажется, совершилъ на собственныя средства, быть можетъ при поддержкѣ друзей. Участіе въ кружкѣ не было связано ни съ какими внѣшними обязательствами; обученіе было безплатно. Это не мѣшало однако отдѣльнымъ лицамъ дѣлать пожертвованія въ пользу кружка, и такимъ образомъ, вѣроятно, составился капиталъ, которымъ впослѣдствіи обладала Академія; этимъ же путемъ создались, надо полагать, библіотека и различныя

коллекціи, способствовавшія ученой дѣятельности школы уже при жизни Платона и особенно впослѣдствіи.

По устройству школа не отличалась отъ религіознаго общества; во главѣ ея до конца жизни стоялъ, разумѣется, самъ ея основатель, а затѣмъ руководитель школы, избираемый, кажется пожизненно ея членами по указанію почившаго. До насъ дошелъ списокъ схолархов Академіи, хотя и не безъ пробѣловъ, но болѣе полный, нежели сохранившіеся отъ всѣхъ прочихъ древнихъ школъ философіи; онъ доведенъ до самаго упраздненія общества, закрытаго послѣ девятисотлѣтняго существованія декретомъ императора Юстиніана въ 529 г. по Р. Х.

О способѣ преподаванія въ Академіи мы можемъ составить себѣ также лишь общее представленіе. Вначалѣ Платонъ безъ сомнѣнія примѣнялъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ сократовскій методъ, заключавшійся въ томъ, чтобы рядомъ вопросовъ запутать ученика въ наивно высказанномъ имъ сперва мнѣніи, наглядно показать ему неосновательность и шаткость принятаго взгляда, принудить его сознаться въ своемъ невѣдѣніи и затѣмъ, если возможно, путемъ наводящихъ вопросовъ привести его самого къ истинѣ. Если бы по діалогамъ Платона судить объ его устномъ преподаваніи, то кажется, что онъ часто довольствовался одними только отрицательными результатами, которые должны были вызвать въ душѣ ученика стремленіе изслѣдовать; но нерѣдко цѣлью вопросовъ была и положительная выработка правильнаго взгляда. Примѣрами перваго рода могутъ служить нѣкоторыя раннія произведенія философа, особенно „Лисій“ и еще болѣе „Протагоръ“. Какъ на блестящее доказательство положительной силы сократовскаго метода укажемъ на то мѣсто въ „Менонѣ“, гдѣ, исходя изъ задачи— найти сторону квадрата, вдвое большаго, нежели данный,—молодой рабъ, направляемый рядомъ вопросовъ, самъ выводитъ пиѳагорову теорему.

Однако чѣмъ болѣе возрастало число учениковъ, чѣмъ болѣе зрѣлыми и самостоятельными становились слушатели, тѣмъ менѣе могъ Платонъ избѣжать необходимости перейти къ иной формѣ преподаванія—къ связному изложенію и, какъ мы теперь сказали бы, къ настоящимъ лекціямъ. Что это дѣйствительно и было такъ, особенно въ періодъ его старости, явствуетъ изъ того, что нѣкоторыя изъ его лекцій были изданы Аристотелемъ и другими учениками; и въ писательской дѣятельности самого Платона на это указываетъ характеръ позднѣйшихъ его діалоговъ, какъ „Тимей" и „Законы", являющихся въ большей части непрерывнымъ изложеніемъ, по сравненію съ которымъ діалогъ получаетъ лишь схематическое, минимальное значеніе.

Можно однако не безъ основанія предположить, что эти различные пріемы обученія существовали въ Академіи рядомъ другъ съ другомъ и предназначались одинъ преимущественно для элементарнаго, другой—для высшаго преподаванія, потому что членами школы были, очевидно, лица очень различнаго возраста, обладавшіе столь же различнымъ умственнымъ развитіемъ.

Нѣкоторые вступали въ Академію еще очень молодыми, какъ мы знаемъ это, напримѣръ, объ Аристотелѣ. Для такихъ учениковъ были, вѣроятно, установлены первоначальныя логическія упражненія по сократовскому методу. Здѣсь приходилось опредѣлять понятія, различать и подраздѣлять ихъ, устанавливать отношенія между ними. Сохранившіеся опредѣленія и подраздѣленія, связанныя съ именемъ Платона, указываютъ на подобные школьные пріемы. Почти карикатурой діалектическихъ упражненій этого рода кажутся дихотомическія цѣпи, путемъ которыхъ выводятся понятія „софистъ" и „политикъ" въ діалогахъ, озаглавленныхъ этими словами. Аѳинскіе комики не преминули, какъ кажется, осмѣять эту царившую въ Академіи страсть къ опредѣленіямъ.

Иначе обстояло дѣло съ зрѣлыми людьми, принадлежавшими къ Академіи въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго времени. Среди послѣднихъ преданіе называетъ значительное число лицъ, игравшихъ видную политическую роль въ качествѣ тирановъ или ихъ противниковъ, въ качествѣ законодателей въ своихъ городахъ или дѣятельныхъ вожаковъ партіи; и если даже многія изъ этихъ извѣстій вымышлены, то въ общемъ не подлежитъ сомнѣнію, что общество Платона, особенно пока онъ самъ стоялъ во главѣ его, имѣло ясно выраженную политическую тенденцію и служило умственнымъ центромъ для всѣхъ противниковъ демократіи; оно сохраняло за собой это положеніе именно тѣмъ, что въ самихъ Аѳинахъ принципіально воздерживалось отъ всякаго вмѣшательства въ практическую политику.

Съ такими друзьями въ Академіи, очевидно, обсуждались не столько научные, сколько соціально-политическіе вопросы, и философскія стремленія общества они раздѣляли большей частью лишь въ такой мѣрѣ, въ какой сами желали пріобрѣсти нѣкоторое образованіе, чтобы его ореоломъ окружить свою политическую дѣятельность.

Въ кратковременной, а потому и болѣе слабой связи съ Академіей мы видимъ далѣе и ученыхъ, занимавшихъ уже самостоятельное и видное положеніе. Къ нимъ мы можемъ въ особенности отнести пиѳагорейца Архита и астронома Эвдокса, а также, вѣроятно, и полигистора Гераклида Понтійскаго. Ихъ нельзя собственно назвать учениками Платона, и если въ своихъ ученіяхъ они часто соприкасались съ нимъ, и даже съ своей стороны, какъ достовѣрно извѣстно относительно Эвдокса, вліяли на него, то съ другой стороны они все-таки шли и собственными путями.

Рядомъ съ этимъ Академія имѣла постоянный составъ членовъ, и съ теченіемъ времени само собою вошло въ обычай, что старшіе и болѣе зрѣлые изъ

нихъ частью брали на себя и подъ верховнымъ руководствомъ Платона дѣлили между собой, сообразно склонностямъ и способностямъ каждаго, обученіе все болѣе обильно притекавшей молодежи. Къ такимъ лицамъ, въ самой Академіи изъ учениковъ сдѣлавшимся учителями, принадлежали прежде всего Спевсиппъ, племянникъ философа, и Ксенократъ Халкедонскій, которые послѣ смерти Платона послѣдовательно занимали должность схоларха; сюда же относятся, вѣроятно, Менедемъ изъ Пирры, Филиппъ Опунтскій и особенно Аристотель. Послѣдній принадлежалъ къ Академіи въ теченіе двухъ десятилѣтій; здѣсь началъ онъ свою писательскую дѣятельность, форма и содержаніе которой вначалѣ были всецѣло заимствованы у Платона; здѣсь же читалъ онъ еще при жизни Платона курсы не только реторики, но и другихъ научныхъ предметовъ.

Неудивительно, что при такомъ увеличеніи размѣровъ Академіи иногда происходили столкновенія между пріобрѣтавшими самостоятельность учителями ея, и потому вполнѣ вѣроятно, что, по возвращеніи изъ третьяго путешествія въ Сицилію, Платону пришлось улаживать непріятности, возникшія тѣмъ временемъ между его замѣстителями. Но подробности, сообщаемыя объ этомъ, такъ же недостовѣрны, какъ и распространенныя въ древности сплетни о раздорахъ между Платономъ и Аристотелемъ. Произведенія послѣдняго лучше всего доказываютъ, что даже постоянныя и коренныя отступленія отъ доктрины учителя не уничтожили благоговѣнія въ душѣ великаго ученика.

Разумѣется, нельзя отрицать, что самъ Платонъ, вѣроятно, всей силой своей личности и авторитетомъ главы школы охранялъ единство и чистоту ученія въ своей Академіи. Для него это было важное, святое дѣло; для него это былъ вопросъ не о взглядахъ, но объ убѣжденіяхъ. Его произведенія показываютъ, что онъ уже въ молодости принадлежалъ къ тѣмъ страстнымъ натурамъ, которыя склонны истолковы-

вать различіе въ мнѣніяхъ какъ различіе этическихъ направленій, и въ противникѣ чуять нравственнаго врага. И это понятно: онъ весь былъ проникнутъ той мыслью, что правильное пониманіе необходимо сопровождается и правильнымъ хотѣніемъ, и что незнаніе—корень зла. Естественно, что въ старости эта черта въ немъ проявлялась еще болѣе рѣзко, что ему, быть можетъ, трудно было переносить противорѣчія. Какъ умѣлъ онъ въ такихъ случаяхъ сердиться и громить, это мы видимъ въ десятой книгѣ „Законовъ", гдѣ онъ отчитываетъ юнаго атеиста. Это наиболѣе привлекательный и характерный отрывокъ у стараго учителя: здѣсь необыкновенно своеобразно соединяется все еще неугасшій пылъ молодости съ твердостью зрѣлаго мужа и присущимъ старости чувствомъ превосходства. Мы охотно вѣримъ, что тотъ, кто написалъ это, поддерживалъ строгій порядокъ до конца.

Въ какой мѣрѣ Платонъ расчленилъ и организовалъ преподаваніе по предметамъ,—этого мы не знаемъ. Въ своихъ произведеніяхъ онъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ излагаетъ соотвѣтствующую педагогическимъ цѣлямъ систему отдѣльныхъ дисциплинъ. и характерно при этомъ значеніе, которое онъ придаетъ математикѣ, какъ подготовительному средству для философіи въ собственномъ смыслѣ. Мы не ошибемся, если предположимъ, что обученіе въ Академіи производилось по сходной программѣ.

При этомъ порядокъ произведеній Платона и отношенія учениковъ къ учителю заставляютъ думать, что изученіе и обученіе въ Академіи постепенно получали все болѣе научный характеръ, что отъ діалектическихъ упражненій и этико-политическихъ разсужденій тамъ перешли къ изслѣдованіямъ въ области естествознанія и исторіи, и что въ кругъ занятій вошли такимъ образомъ въ полномъ объемѣ и отдѣльныя науки. Это, очевидно, сдѣлалось необходимымъ уже въ силу различія склонностей и интересовъ, которыми руководствовались многочисленные члены школы.

Намъ неизвѣстно, какъ далеко провелъ самъ Платонъ систематическое распредѣленіе, разграниченіе и классификацію наукъ. Въ его сочиненіяхъ встрѣчаются кое-гдѣ попытки этого рода; но строгое раздѣленіе предметовъ является, быть можетъ, лишь дѣломъ Аристотеля, и Академія заимствовала его позднѣе у самостоятельной школы послѣдняго, у Лицея. Правда, есть свѣдѣнія, будто академики раздѣляли философію на діалектику, физику и этику (мы теперь сказали бы: на логику, метафизику и практическую философію); но это расчлененіе нигдѣ не упоминается у Платона, и къ его собственному ученію оно можетъ быть приложено лишь заднимъ числомъ.

Судя по однимъ только произведеніямъ Платона, можно думать, что онъ не особенно далеко ушелъ въ методическомъ расчлененіи и распредѣленіи предметовъ преподаванія; и во всякомъ случаѣ Аристотель очень превосходитъ его въ этомъ отношеніи. Научныя произведенія послѣдняго, какъ они сохранились до насъ, построены на строго-систематическомъ подраздѣленіи наукъ, которое и проводится въ нихъ безъ отступленій. У Платона же, въ огромномъ большинствѣ его діалоговъ, различные мотивы и проблемы такъ живо переплетаются благодаря его богатому воображенію, что къ основному вопросу присоединяются изслѣдованія изъ самыхъ разнообразныхъ областей. Нѣкоторые діалоги можно по преобладанію того или другого интереса отнести къ опредѣленной области, въ другихъ, напротивъ, это почти невозможно, и лишь немногіе имѣютъ ясно выраженный характеръ. Однако изъ этого не слѣдуетъ, что такая запутанность хода мыслей была свойственна обученію въ Академіи: эта запутанность въ значительной степени обусловлена художественнымъ характеромъ литературнаго творчества у Платона.

III. Писатель.

Если въ исторіи рѣдко встрѣчаются примѣры, чтобы человѣкъ со столь рѣзко выраженнымъ соціально-политическимъ и религіознымъ направленіемъ, какимъ отличался въ продолженіе всей своей жизни Платонъ, въ то же время являлся полноправнымъ гражданиномъ на чистыхъ высотахъ научнаго изслѣдованія и преподаванія и проявлялъ творческую энергію въ работѣ надъ отвлеченными понятіями,—то еще болѣе замѣчательно, что тотъ же человѣкъ умѣлъ и придать содержанію своихъ мыслей и желаній художественно законченную форму. Между тѣмъ именно въ этомъ заключается сокровеннѣйшій смыслъ произведеній Платона. Они—плоды поэтической фантазіи, въ которыхъ религіозно-политическіе идеалы и научныя мысли получили форму живыхъ образовъ и предстаютъ передъ ними какъ болѣе высокая, просвѣтленная дѣйствительность.

Поэтому въ произведеніяхъ Платона мы видимъ соотвѣтствующее его удивительной личности и не повторяющееся болѣе въ исторіи литературы сочетаніе такихъ признаковъ, которые обыкновенно исключаютъ другъ друга. Съ одной стороны, эти произведенія, разсматриваемыя въ цѣломъ, являются тенденціозными въ высшемъ смыслѣ этого слова: ихъ цѣль—проповѣдь новаго воззрѣнія на жизнь, новаго направленія жизни; съ другой стороны, они—научныя изслѣдованія самаго высокаго порядка: въ нихъ обсуждается путемъ отчетливаго развитія понятій глубочайшія проблемы міропониманія; и въ то же

время они—художественныя произведенія несравненной красоты, поэмы, очаровывающія прелестью языка и гармоничностью внутренняго содержанія. Платонъ достигъ высшаго въ этомъ отношеніи: практическая и теоретическая сторона его существа соединяются въ эстетическомъ совершенствѣ. Въ художникѣ примиряются реформаторъ и мыслитель.

Въ этомъ смыслѣ его произведенія являются результатомъ одного изъ высшихъ видовъ дѣятельности человѣческаго разума. У большинства философовъ, какъ у Аристотеля, Спинозы, Юма, Канта, Гегеля, мы удивляемся главнымъ образомъ научному духу; у немногихъ, напримѣръ у Фихте и Конта, онъ соединяется съ пророческимъ паѳосомъ, у другихъ, какъ у Декарта, Шеллинга и Шопенгауера—съ художественной красотой изложенія; соединеніе же всѣхъ трехъ моментовъ мы встрѣчаемъ у одного только Платона.

Идеальной высоты въ этомъ расцвѣтѣ собственнаго существа Платонъ достигаетъ въ наиболѣе зрѣлыхъ своихъ произведеніяхъ, особенно въ „Государствѣ"; въ остальныхъ преобладаетъ, въ зависимости отъ причинъ и цѣлей, которыми они вызваны, тотъ или другой изъ указанныхъ моментовъ; но совокупность всего, что онъ далъ какъ писатель, снова производитъ впечатлѣніе полной ихъ гармоніи.

Въ этомъ заключается и причина того, что, обратившись къ болѣе тщательному изученію произведеній Платона, историки вначалѣ предположили, что совокупность всѣхъ его сочиненій слѣдуетъ разсматривать какъ задуманное и выполненное по опредѣленному плану цѣлое, причемъ иные (какъ Шлейермахеръ) видѣли общее назначеніе этого систематическаго цѣлаго въ дидактически послѣдовательномъ развитіи философской системы, съ самаго начала готовой въ основныхъ чертахъ, иные же (какъ Мункъ и другіе)—во всестороннемъ, законченномъ изображеніи личности Сократа.

Въ пользу такого взгляда на единство всѣхъ со-

чиненій Платона какъ будто говоритъ прежде всего ихъ одинаковая форма. Всѣ они, за исключеніемъ „Апологіи", гдѣ это было невозможно по существу,— діалоги. Но эта литературная форма нисколько не свойственна одному только Платону; она была очень распространеннымъ художественнымъ пріемомъ и въ Платонѣ мы не можемъ видѣть даже ея изобрѣтателя. Она была особенно принята въ томъ литературномъ кругу, который находился подъ сократовскимъ вліяніемъ, потому что, пользуясь ею, каждый непосредственно перенималъ ту манеру дѣйствовать и мыслить, которая составляла историческую особенность аттическаго мудреца.

Этимъ же обусловливается и то обстоятельство, что почти во всѣхъ платоновыхъ діалогахъ Сократъ является главнымъ лицомъ, которое руководитъ разговоромъ и въ уста котораго вкладываются важнѣйшіе выводы. Однако, какъ роль діалогической формы, такъ и положеніе Сократа далеко не вездѣ одинаковы. Въ послѣднемъ произведеніи Платона, въ „Законахъ", Сократъ совершенно отсутствуетъ; но уже и въ обоихъ предшествующихъ сочиненіяхъ онъ появляется только во вступленіи, чтобы дать поводъ къ рѣчамъ „Тимея" и „Критія". Даже въ одномъ изъ болѣе раннихъ діалоговъ, въ „Протагорѣ", значеніе, свѣтъ и тѣнь болѣе или менѣе равномѣрно распредѣлены между Сократомъ и его противникомъ. Довольно трудно предположить, чтобы Платонъ, если главной цѣлью его произведеній было дать „литературный портретъ" Сократа, сталъ для этого приписывать послѣднему всѣ тѣ ученія, которыя намъ извѣстны, какъ плоды не сократовой, но платоновой мысли, и происхожденіе которыхъ современникамъ, навѣрное, было извѣстно еще гораздо лучше. Гораздо вѣроятнѣе, что Платонъ, какъ и другіе, напримѣръ Ксенофонтъ, хотѣлъ выразить тѣмъ положеніемъ, которое онъ придавалъ въ своихъ діалогахъ великому учителю, главнымъ образомъ ту мысль, что онъ считаетъ себя его истиннымъ

ученикомъ и свое ученіе—правильнымъ выполненіемъ его намѣреній. Вообще введеніе Сократа въ число дѣйствующихъ лицъ діалога было для него, съ литературной точки зрѣнія, не цѣлью, а средствомъ. Разумѣется, въ частностяхъ Платонъ руководился желаніемъ изобразить личность уважаемаго учителя въ ея чистомъ, высокомъ благородствѣ, освободить ее отъ искаженій,—и вѣрность ученика сказывается именно въ томъ, что это стремленіе проявляется не только въ его раннихъ, защитительныхъ произведеніяхъ, но съ такою же силой и въ отдѣленныхъ отъ нихъ цѣлыми десятилѣтіями величайшихъ твореніяхъ, какъ „Пиръ" и „Фэдонъ"; но и здѣсь проникнутое теплотой изображеніе личности Сократа переплетается съ изложеніемъ доктринъ, въ которыхъ Платонъ далеко опередилъ его. Главный интересъ представляетъ и здѣсь не личность, а суть дѣла, и искусство писателя заключается только въ томъ, чтобы личность изобразить какъ совершенное воплощеніе доктрины.

Что касается внутренняго единства въ сочиненіяхъ Платона, то здѣсь центромъ является, конечно, „ученіе объ идеяхъ"; одни діалоги болѣе или менѣе близко приводятъ къ этому ученію, въ другихъ оно излагается и обосновывается, въ третьихъ—распространяется и прилагается. При этомъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ мы находимъ обѣщанія, впослѣдствіи исполненныя, частью же, правда, и не исполненныя; съ другой стороны мы встрѣчаемъ намеки, которые можно понять только какъ указанія на предшествующія произведенія. Однако отсюда нельзя заключить, что всѣ эти произведенія написаны по одному заранѣе составленному плану, иначе мы должны были бы допустить очень искусственныя и невѣроятныя предположенія. Литературная дѣятельность Платона началась, если не при жизни Сократа, то во всякомъ случаѣ вскорѣ послѣ его смерти, и не прекращалась до смерти самого Платона, т. е. продолжалась полныхъ пятьдесятъ лѣтъ. Трудно пред-

ставить себѣ, чтобы молодой философъ, еще не достигнувъ тридцати лѣтъ и находясь всецѣло подъ вліяніемъ Сократа, уже вполнѣ выяснилъ себѣ основную мысль своей системы, и также трудно представить себѣ, что-бы онъ въ теченіе цѣлаго полустолѣтія ничего существеннаго въ ней не измѣнилъ. И дѣйствительно, болѣе внимательное изученіе показываетъ, что его произведенія содержатъ глубокія различія въ пониманіи даже очень важныхъ пунктовъ, различія, которыя совершенно невозможно объяснить одною только разницей въ настроеніи и въ способѣ изложенія.

Гораздо болѣе естественнымъ является поэтому принятое со времени К. Ф. Германа и Грота воззрѣніе, по которому сочиненія Платона служатъ показателями его собственнаго духовнаго развитія, и связь между ними имѣетъ не систематически-дидактическій, а историческій характеръ. Если, такимъ образомъ, каждый отдѣльный діалогъ слѣдуетъ разсматривать какъ самостоятельно задуманное художественное произведеніе и какъ выраженіе той фазы познаванія, въ которой находился, начиная его писать, самъ философъ, то въ нѣкоторыхъ случаяхъ сочиненія, отдѣленныя другъ отъ друга небольшими промежутками времени, все-таки имѣютъ болѣе тѣсную связь, и между ними существуютъ тѣ отношенія—ссылки на прошлое, указанія на будущее,—о которыхъ мы упоминали выше.

Только съ такой исторической точки зрѣнія можно оцѣнить по достоинству и художественный характеръ произведеній Платона. Его слѣдуетъ искать не въ искусственномъ построеніи цѣлаго, а въ живомъ выполненіи частностей. Въ этомъ отношеніи Платонъ сдержалъ свое слово: его письменная рѣчь есть художественное воспроизведеніе устной. Въ его діалогахъ мы должны видѣть поэтическое повтореніе событій научной жизни: это—умственные труды Академіи, результаты его изслѣдованій со своими товарищами и учениками—изслѣ-

дованій, содержаніе которыхъ, имѣвшее болѣе, чѣмъ мимолетный интересъ, кристаллизуясь, получало у него форму свѣтлыхъ образовъ. Какъ истый художникъ, онъ облекалъ въ прочную форму и этимъ отдѣлялъ отъ себя то, что̀ наиболѣе глубоко его захватывало. Такимъ образомъ каждое изъ его произведеній сдѣлалось его исповѣдью.

Мы лучше всего поймемъ ихъ, если предположимъ, что стремленіе къ художественному творчеству для каждаго своего проявленія получало особый толчокъ. Такими толчками могли служить частью литературныя явленія, частью же серьезные и отличавшіеся большой глубиною разговоры, которые лично, устно велись въ Академіи. Нѣкоторые изъ діалоговъ были, несомнѣнно, цѣликомъ или въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ вызваны несогласіемъ съ книгами противниковъ, современныхъ, или даже умершихъ. Это—эпизоды изъ „литературныхъ междоусобицъ", которыя велись въ такой эстетически-прекрасной формѣ, но въ которыхъ все-таки то тамъ, то здѣсь чувствуется здоровый духъ научныхъ, религіозныхъ и этическихъ разногласій. Это относится главнымъ образомъ къ юношескимъ произведеніямъ, но частью и къ позднѣйшимъ. Въ послѣднихъ мы часто замѣчаемъ и иного рода поводы, вызвавшіе ихъ къ жизни: въ нихъ виденъ процессъ ассимиляціи, которымъ Академія преобразовывала первоначальное ученіе объ идеяхъ, воспринимая болѣе старые метафизическіе принципы или считаясь съ новыми изслѣдованіями. Такимъ образомъ постепенно выясняется ея отношеніе къ философскимъ системамъ Анаксагора и Пиѳагорейцевъ, къ современному естествознанію, къ теоріямъ такъ назыв. младшихъ физіологовъ и особенно къ великой системѣ Демокрита. Такимъ же образомъ разъясняются, наконецъ, и затрудненія, обнаруживающіяся въ собственномъ ученіи и грозящія разсѣять послѣдователей по различнымъ направленіямъ.

Однако все это приводится у Платона не въ

формѣ спокойнаго изслѣдованія, указанія на факты и неприкрашеннаго изложенія, чего требуемъ мы и въ чемъ со времени Аристотеля привыкли видѣть признакъ научности, но въ художественной формѣ идеализирующей поэзіи. Простѣйшимъ средствомъ здѣсь достигается величайшій успѣхъ. Платонъ переноситъ то, что онъ самъ переживаетъ въ своемъ духовномъ развитіи, въ эпоху и въ кругъ Сократа; борьба, которую онъ самъ ведетъ, работа его самого и его друзей въ діалогахъ какъ будто ведется Сократомъ и его товарищами; эти событія теряютъ, такимъ образомъ, свою дѣйствительную, эмпирическую опредѣленность и получаютъ общее, типическое значеніе.

Поэтому повѣствовательную часть Платоновыхъ діалоговъ нельзя разсматривать ни какъ разсказы о дѣйствительныхъ событіяхъ, ни какъ совершенные выдумки. Они служатъ характернымъ примѣромъ того смѣшенія фактовъ и вымысловъ, истинныхъ событій и миѳовъ, которое свойственно всякому греческому повѣствованію. Это относится прежде всего къ тѣмъ сценамъ, которыя положены въ основу отдѣльныхъ діалоговъ. Онѣ исторически возможны, но мы не имѣемъ данныхъ для того, чтобы считать ихъ дѣйствительно историческими. Когда описывается, напримѣръ, встрѣча престарѣлаго Парменида съ еще совсѣмъ юнымъ Сократомъ, то это не противорѣчитъ извѣстнымъ изъ другихъ источниковъ хронологическимъ даннымъ, но въ то же время это никакими другими источниками не засвидѣтельствовано какъ историческій фактъ. Иногда Платонъ, повидимому, не отступалъ и передъ анахронизмами; для него точность историческихъ отношеній имѣла, очевидно, меньшую цѣну, чѣмъ истинность въ связи мыслей. Поэтому надо быть очень осторожнымъ въ эмпирическомъ истолкованіи почерпаемыхъ у него свѣдѣній. Если онъ — беру наиболѣе извѣстный примѣръ — въ „Фэдонѣ“ заставляетъ Сократа разсказывать о своемъ первомъ знакомствѣ съ уче-

ніемъ Анаксагора, о томъ, какъ онъ частью одобрялъ, частью же находилъ недостаточнымъ это ученіе, то здѣсь сообщается не о ходѣ развитія Сократа, или Платона, или греческой философіи вообще; здѣсь излагаются мотивы, въ силу которыхъ надлежало включить телеологическій принципъ Анаксагора въ ученіе объ идеяхъ, и указываются тѣ границы, въ которыхъ это слѣдовало сдѣлать.

Сценическій фонъ діалоговъ очень различенъ по своей ясности. Въ „Протагорѣ", въ „Пирѣ", въ „Фэдонѣ" онъ достигаетъ высшей степени пластической жизненности: живое, полное драматическаго интереса дѣйствіе разыгрывается между тонко и отчетливо охарактеризованными лицами. Въ другихъ произведеніяхъ, какъ въ „Ѳеэтетѣ" и „Филебѣ", діалогъ сведенъ къ схематическому однообразію; и между этими крайностями находится множество переходныхъ ступеней. Характеръ каждаго произведенія обусловленъ, очевидно, въ большей мѣрѣ его содержаніемъ и цѣлью, нежели временемъ его написанія. „Протагоръ" и „Фэдонъ" отдѣлены другъ отъ друга десятками лѣтъ, и въ то время какъ нѣкоторые изъ наиболѣе раннихъ діалоговъ, напримѣръ „Эвтифронъ", лишь слабо обрамлены въ сценическомъ отношеніи, произведеніе глубокой старости, „Законы", съ внѣшней стороны не лишено извѣстной прелести.

Особый пріемъ Платона заключается въ томъ, что онъ часто вставляетъ тотъ діалогъ, въ которомъ развивается главная мысль, въ другой, или влагаетъ въ уста одного изъ разговаривающихъ пересказъ другого разговора. Такимъ переплетеніемъ діалоговъ въ „Фэдонѣ" или разсказомъ Сократа о своемъ разговорѣ съ Діотимой въ „Пирѣ„ онъ достигаетъ удивительныхъ результатовъ.

Главнымъ же средствомъ для характеристики людей, отношеній и мыслей служитъ у Платона его несравненное господство надъ языкомъ. Онъ свободно и могущественно владѣетъ всѣми оттѣнками

выраженія: отъ возвышенной тонкости отвлеченной мысли до грубой рѣзкости чувственной страсти, отъ высокаго паѳоса воодушевленія и умѣнья отдаваться, отъ безпристрастнаго сужденія до насмѣшливой ироніи и бичующей сатиры, отъ высотъ идеала до низменныхъ повседневныхъ потребностей—для каждаго движенія человѣческой души онъ умѣетъ найти соотвѣтствующее выраженіе. Охотнѣе всего характеризуетъ онъ лица своихъ діалоговъ тѣмъ, что придаетъ имъ то типичную, то индивидуальную манеру говорить, и въ „Пирѣ“ онъ довелъ это искусство до высшей степени. Правда, въ данномъ отношеніи намъ часто приходится больше догадываться объ его мастерствѣ и чувствовать его нежели понимать; потому что сценическая сторона діалоговъ, несомнѣнно, содержитъ много намековъ либо на лица и отношенія, еще знакомыя его современникамъ, либо на людей изъ окружающей его среды и на факты, взятые изъ нея, которые онъ изображаетъ подъ этой оболочкой. Въ этомъ заключалась для его читателей пряность его сочиненій, для насъ большей частью утраченная.

Но всѣ эти частности проникнуты духомъ тонкаго духовнаго общенія; основнымъ тономъ разговоровъ служитъ идеальная вѣжливость, придающая даже самымъ рѣзкимъ противорѣчіямъ форму мягкой любезности. Изумительно идеализируя настоящую разговорную рѣчь, утвержденія смѣняются возраженіями; нѣтъ недостатка въ свободныхъ и смѣлыхъ оборотахъ, въ уклоненіяхъ отъ главной темы, въ неожиданныхъ переходахъ; начатая фраза беззаботно прерывается вслѣдствіе живости новой мысли, вдругъ пришедшей въ голову. Затѣмъ изложеніе снова получаетъ возвышенную, замкнутую форму: гармонически стройной является окрѣпшая мысль, и съ могучею силой льется священное убѣжденіе; оно разбиваетъ всѣ преграды и въ концѣ-концовъ обращаетъ бушующую мысль въ ясное и спокойное созерцаніе.

Этого обаянія Платоновой рѣчи нельзя описать, его надо испытать. Это — кристаллическая форма для высшаго содержанія, „дымка поэзіи, даваемая истиной“.

Историческій взглядъ на произведенія Платона былъ бы понятенъ самъ собою, если бы источники давали намъ хотя сколько нибудь достовѣрныя свѣдѣнія относительно времени, когда было написано каждое изъ нихъ, и, тѣмъ самымъ, относительно ихъ хронологической послѣдовательности. Но мы такъ же мало обладаемъ этими свѣдѣніями, какъ и увѣренностью въ подлинности сочиненій, дошедшихъ до насъ подъ именемъ Платоновскихъ. Несмотря на всѣ усилія изслѣдователей, уже давно обратившихся къ этимъ вопросамъ, мы въ обоихъ случаяхъ, повидимому, навсегда останемся въ области догадокъ, среди которыхъ лишь небольшое сравнительно мѣсто занимаютъ твердо установленные факты. Легковѣріе, съ которымъ прежде полагались на всякое сообщеніе древнихъ, въ девятнадцатомъ столѣтіи смѣнилось разумной осторожностью, подчасъ даже преувеличеннымъ недовѣріемъ, и изслѣдованіе только постепенно находитъ правильный путь между этими двумя крайностями.

Нѣтъ никакого основанія предполагать, чтобы изъ литературныхъ произведеній Платона было утрачено что нибудь важное, какъ утрачено, къ сожалѣнію, столь многое изъ сочиненій Демокрита, а также и Аристотеля; но въ то же время не подлежитъ сомнѣнію, что въ собраніе сочиненій Платона, очень небрежно составленное древними издателями, вкралось много явно неподлиннаго, въ томъ числѣ незначительныя ученическія работы и даже нѣкоторые опыты противниковъ: — критическая добросовѣстность была чужда древнему преданію. За то цитаты Аристотеля даютъ намъ руководящую нить, при помощи которой мы съ полной

увѣренностью или съ величайшей вѣроятностью можемъ признать рядъ діалоговъ подлинными произведеніями Платона; относительно другихъ намъ приходится, опираясь уже на эту основу, рѣшать главнымъ образомъ по существу вопросъ объ ихъ подлинности.

Еще болѣе спорнымъ является вопросъ о последовательномъ порядкѣ и времени написанія отдѣльныхъ діалоговъ. Изъ внѣшнихъ признаковъ, т. е. изъ упоминаемыхъ въ нихъ историческихъ событій или условій, хронологія которыхъ вполнѣ установлена другимъ путемъ, нельзя дѣлать никакихъ точныхъ выводовъ; и если во многихъ случаяхъ кажется, что такія указанія опредѣляютъ по крайней мѣрѣ время, раньше котораго не могло быть написано данное произведеніе, то и этотъ критерій становится шаткимъ въ силу слѣдующаго соображенія: есть признаки, указывающіе, что нѣкоторые діалоги получили ту форму, въ которой они дошли до насъ, лишь при переработкѣ ихъ (мы теперь сказали бы: во второмъ изданіи); такъ, напримѣръ, относительно „Государства“ это нужно считать несомнѣннымъ. Вслѣдствіе этой шаткости внѣшнихъ критеріевъ передъ нами оказывается трудная задача: мы должны устанавливать послѣдовательный порядокъ сочиненій философа, основываясь на ходѣ его духовнаго развитія и на внутренней связи его ученія; съ другой стороны, ходъ развитія философа и его ученія мы знаемъ только изъ этихъ же сочиненій. Поэтому приходится, руководствуясь извѣстными основами платоновой философіи и принимая во вниманіе ея историческіе результаты, возстановлять посредствомъ соображеній внутренняго характера процессъ развитія философа и, тѣмъ самымъ, послѣдовательный порядокъ произведеній, въ которыхъ выразился этотъ процессъ. Такимъ образомъ, намъ приходится ограничиться попыткой гипотетически прослѣдить это развитіе по источникамъ.

Мало пользы можно, повидимому, ожидать и отъ новѣйшаго метода, которымъ стала пользоваться наука въ этомъ вопросѣ. Дѣлаются попытки посредствомъ точныхъ наблюденій и статистическаго сопоставленія извѣстныхъ особенностей рѣчи опредѣлить время написанія отдѣльныхъ сочиненій или, какъ въ „Государствѣ", ихъ частей. Прежде всего обратили вниманіе на употребленіе отдѣльныхъ оборотовъ, на форму отвѣтовъ, на манеру соглашаться съ утвержденіемъ или опроверженіемъ. Но и здѣсь оказывается, что внѣшнюю сторону рѣчи никогда нельзя разсматривать изолированно; ее надо всегда приводить въ связь съ внутреннимъ содержаніемъ діалоговъ и особенно съ свойствами той личности, которую писатель именно и характеризуетъ даннымъ выраженіемъ. Плодомъ подобныхъ глубокихъ изысканій до сихъ поръ было въ лучшемъ случаѣ подтвержденіе хронологическихъ данныхъ относительно нѣкоторыхъ произведеній—данныхъ, которыя и до того изъ соображеній внутренняго характера уже не вызывали сомнѣній.

Основываясь на томъ, что въ настоящее время установлено наукой въ этой области, можно раздѣлить произведенія Платона. исключивъ несомнѣнно подложныя, приблизительно на слѣдующія группы.

1. Юношескія произведенія.

Эти произведенія иногда называли сократовскими, потому что ихъ содержаніе, насколько мы можемъ судить, вполнѣ соотвѣтствуетъ воззрѣніямъ Сократа и нигдѣ не выходитъ замѣтнымъ образомъ за ихъ предѣлы. Это—изслѣдованія относительно различныхъ добродѣтелей, сводящіяся къ тому, что всякая добродѣтель въ концѣ-концовъ основана на знаніи. Такъ, „Лахетъ" трактуетъ о храбрости, „Хармидъ" объ осмотрительности, „Эвтифронъ" о благочестіи; такъ, въ „Гиппіи Младшемъ" изслѣдуется вопросъ о различной цѣнности сознательныхъ и безсознательныхъ поступковъ,

хорошихъ или дурныхъ,—вопросъ, который впослѣдствіи, въ болѣе широкой постановкѣ, разсматривается въ „Протагорѣ"; такъ, въ самомъ изящномъ изъ этихъ раннихъ діалоговъ, занимательномъ съ сценической стороны и отличающемся многими тонкими чертами, въ „Лисіи", любовныя и дружескія отношенія получаютъ болѣе глубокій смыслъ интеллектуально-моральной общности жизни. Изъ относящихся сюда же діалоговъ сомнительна подлинность „Гиппіевъ", невѣроятна подлинность „Алкивіада I".

Написаны ли нѣкоторые изъ этихъ діалоговъ, какъ утверждаетъ античная традиція, еще при жизни Сократа?—этотъ вопросъ остается открытымъ; это не невозможно, но сомнительно. Предположенію, что эти первыя произведенія написаны во время пребыванія въ Мегарѣ, ничто не противорѣчитъ; во всякомъ случаѣ нельзя думать, что они написаны многимъ позднѣе.

Къ нимъ же слѣдуетъ, наконецъ, причислить и „Апологію Сократа" и „Критона", хотя неизвѣстно, написаны ли они непосредственно послѣ смерти мудреца или позднѣе, быть можетъ, даже по возвращеніи Платона въ Аѳины, когда литературный споръ относительно Сократа и его осужденія былъ въ полномъ разгарѣ. Во всякомъ случаѣ они выдержаны въ чисто-сократовскомъ духѣ, хотя и нельзя видѣть дословной передачи ни въ обѣихъ рѣчахъ, которыя Сократъ будто бы произнесъ во время своего процесса, ни въ переговорахъ, которые онъ велъ съ Критономъ въ тюрьмѣ. Въ „Апологіи" Сократъ является съ безстрашнымъ сознаніемъ своей невинности и съ чистой совѣстью, говорящей ему, что онъ посвятилъ жизнь истинному благу своихъ согражданъ, но онъ является тамъ и не безъ оттѣнка доктринерской гордости за свою добродѣтель; въ „Критонѣ" онъ съ непоколебимой вѣрностью законамъ и подавляющимъ величіемъ отвергаетъ планъ бѣгства, который предлагаютъ

ему друзья. Быть можетъ, къ этимъ же апологетическимъ произведеніямъ принадлежитъ и упомянутый „Эвтифронъ“, изображающій человѣка, осужденнаго за нечестивость, учителемъ истиннаго благочестія.

2. Сочиненія, направленныя противъ софистики.

Эти произведенія написаны, вѣроятно, во время пребыванія философа въ Аѳинахъ передъ его первымъ сицилійскимъ путешествіемъ; они содержатъ критику софистическихъ доктринъ и носятъ преимущественно полемическій характеръ, вслѣдствіе чего положительныя мысли самого философа, которыя лишь намѣчаются здѣсь еще въ неопредѣленныхъ чертахъ, можно скорѣе угадывать, чѣмъ дѣйствительно узнавать. Это—образцы полемическаго искусства, въ которыхъ мы находимъ всѣ оттѣнки настроенія, отъ могучаго паѳоса и суровой серьезности до задорной сатиры и ѣдкой насмѣшки.

Прелестно сочетаются эти противоположности въ эстетически наиболѣе удавшемся изъ этихъ діалоговъ, въ „Протагорѣ“. Въ домѣ богатаго аѳинянина встрѣчаются знаменитые странствующіе учители и обнаруживаютъ передъ увлеченными слушателями свои преимущества и свои слабыя стороны; на этомъ живомъ фонѣ, одухотворенномъ до мельчайшихъ подробностей, разыгрывается словесный поединокъ между Сократомъ и Протагоромъ, которые спорятъ о томъ, можно ли учить добродѣтели или порядочности. При помощи тонкихъ діалектическихъ пріемовъ обѣ величины постепенно мѣняются мѣстами; мы видимъ передъ собою борьбу двухъ героевъ, въ которой Сократъ далеко не всегда оказывается побѣдителемъ. И мы покидаемъ поле битвы съ убѣжденіемъ, что тому, кто описалъ этотъ поединокъ, суждено превзойти обоихъ борцовъ.

Въ „Горгіи“ тонъ уже гораздо серьзнѣе. На этого виртуоза цвѣтистаго краснорѣчія, который

съ равнодушіемъ нигилиста чуждался и чурался всякой научности, Платонъ обрушивается со всей страстностью и священнымъ жаромъ убѣжденія, пуская въ ходъ все свое оружіе. Съ едва скрытымъ пыломъ высказываются здѣсь желаніе и надежда при помощи познанія исправить и обратить міръ, развить науку и изъ нея создать политическое искусство; здѣсь начинаетъ уже выступать и религіозный оттѣнокъ этихъ убѣжденій. Въ отвѣтъ на ученіе о земныхъ радостяхъ раздается голосъ, возвѣщающій высшее назначеніе человѣка, указывающій ему его истинное благо. Въ ученикѣ софистовъ, Калликлѣ, крупными, увѣренными штрихами очерчивается вѣтренный сверхъ-человѣкъ, не признающій никакихъ иныхъ законовъ, кромѣ своихъ животныхъ влеченій, и ему противопоставляется юношескій идеализмъ, рисующій нравственно-религіозную реформу государственной жизни на научной основѣ.

Къ „Горгію" лучше всего примыкаетъ „М е н о н ъ". Здѣсь Платонъ въ менѣе возбужденномъ тонѣ возвращается къ вопросу, обсуждавшемуся въ „Протагорѣ", къ вопросу о томъ, можно ли обучать добродѣтели; и здѣсь, переходя на теоретическую почву, онъ путемъ математическихъ разсужденій намѣчаетъ свои, носящіе нѣсколько миѳическій характеръ, взгляды на сущность познанія. Если этимъ онъ съ одной стороны напоминаетъ фантастическіе разсказы въ „Горгіи", то съ другой—это служитъ переходомъ къ критическимъ изслѣдованіямъ „Ѳеэтета".

Въ болѣе веселомъ тонѣ написаны „Э в т и д е м ъ" и „К р а т и л ъ". Въ первомъ изъ этихъ діалоговъ жестоко осмѣивается искусство спорщиковъ-софистовъ, при помощи котораго они умѣли хитрыми оборотами еще не гибкой тогда рѣчи смутить и запутать наивнаго грека; второй діалогъ содержитъ насмѣшку надъ теоретическими изысканіями въ области философіи языка, посвященными вопросу о

томъ, является ли связь между словомъ и его значеніемъ результатомъ внутренняго сродства или плодомъ произвольной условности. Въ обоихъ случаяхъ формально побѣждаетъ Сократъ-Платонъ, но при этомъ онъ самъ такъ широко пользуется странными пріемами своихъ противниковъ, что трудно разобрать, гдѣ въ этой бѣшеной пляскѣ словъ кончается шутка и начинается серьезное отношеніе къ дѣлу; это равно относится къ ложнымъ заключеніямъ въ „Эвтидемѣ“ и къ этимологическимъ изысканіямъ въ „Кратилѣ“. При этомъ въ обоихъ діалогахъ встрѣчаются кое-гдѣ намеки, заставляющіе предполагать въ читателяхъ уже нѣкоторое знакомство съ основами Платонова ученія объ идеяхъ—знакомство, которое, весьма вѣроятно, ограничивалось тѣми свѣдѣніями, какія Платонъ устно сообщалъ кружку своихъ друзей, еще не получившему въ то время замкнутаго характера школы.

Полемическимъ по существу является, наконецъ, и „Ѳеэтетъ“, съ научной стороны самый значительный изъ этихъ діалоговъ; начатый, быть можетъ, еще въ Аѳинахъ, онъ написанъ, повидимому, во время сицилійскаго путешествія. Здѣсь сознательно измѣнена внѣшняя форма, и дѣлается попытка поступиться эстетической оболочкой въ пользу научности изслѣдованія. Этотъ діалогъ содержитъ систематическій разборъ гносеологическихъ теорій, которыя засталъ Платонъ, въ особенности взглядовъ Протагора и Антисѳена. При этомъ въ злобномъ отказѣ отъ участія въ политикѣ сказывается поворотъ автора въ сторону чисто научной дѣятельности; причину этого отказа объясняетъ намъ полное горечи описаніе тирана и его льстецовъ. Въ связи съ внѣшними данными это заставляетъ предполагать, что въ „Ѳеэтетѣ“ выразилось то душевное состояніе Платона, въ которомъ онъ находился, когда послѣ своей неудачи въ Сиракузахъ вернулся на родину и ограничилъ свою дѣятельность научнымъ преподаваніемъ.

Изъ произведеній, которыя приписываются Платону, но подлинность которыхъ сомнительна, къ этой группѣ принадлежитъ „Гиппій Старшій"; здѣсь на вопросѣ о красотѣ выясняется, какъ неспособны были софисты, со своимъ пристрастіемъ къ частному и относительному, создавать прочныя понятія, и этотъ діалогъ можно было бы разсматривать какъ отрицательную подготовку къ „Пиру", если бы его изложеніе не казалось такимъ ученическимъ.

3. Сочиненія, относящіяся къ періоду расцвѣта.

Первое мѣсто здѣсь занимаетъ „Федръ", въ которомъ разъясняется подчеркнутая уже къ „Ѳеэтетѣ" противоположность между „хоромъ философовъ" и ораторскими школами. Въ тѣни платановъ читается эротическая рѣчь Лисія, и на нее Сократъ отвѣчаетъ своей рѣчью, въ которой переходитъ къ восторженному прославленію Эрота, представляющаго собой влеченіе къ философіи. Исходя изъ религіозныхъ воззрѣній, онъ описываетъ существо и судьбу человѣческой души, ея пареніе и колебанія между небеснымъ жилищемъ вѣчнаго и тѣлеснымъ земнымъ міромъ; въ ея стремленіи къ невидимому заключается истинная „любовь", сокровеннѣйшая сущность философіи, и потому устное общеніе является подлинной философской дѣятельностью. Едва ли можно сомнѣваться, что этотъ діалогъ служитъ литературнымъ прологомъ для вновь основанной Академіи; политическіе идеалы отступаютъ здѣсь на задній планъ, и именно ораторскимъ школамъ, имѣющимъ политическій оттѣнокъ, противопоставляется созданіе Платона какъ община, стремящаяся къ высшей, научной жизни и находящаяся поэтому подъ священнымъ вліяніемъ религіозныхъ убѣжденій.

Идеальнымъ продолженіемъ „Фэдра" служитъ

„Пиръ“. Это — кульминаціонный пунктъ въ эстетическомъ развитіи Платоновой личности, величайшее изъ его художественныхъ произведеній, несравненная картина благороднѣйшаго общенія. На какомъ-то пиршествѣ Сократъ встрѣчается съ нѣсколькими духовными свѣтилами Аѳинъ; за веселой трапезой и шутливой бесѣдой принимается рѣшеніе, чтобы каждый по очереди произнесъ рѣчь въ честь Эрота; софистъ, врачъ, комикъ (Аристофанъ) и трагикъ (Агаѳонъ) пробуютъ свои силы на этомъ поприщѣ, и каждый изъ нихъ, со своими взглядами, своей рѣчью и своей манерой изображать что-либо, обрисованъ съ поразительнымъ юморомъ; наконецъ, очередь доходитъ до Сократа, и онъ вкладываетъ самые сокровенные мотивы Платоновой философіи въ уста жрицы Діотимы. Эротъ является жизненнымъ импульсомъ вселенной; онъ—тотъ всемогущій демонъ, благодаря которому все смертное и преходящее стремится къ вѣчному и неизмѣнному; онъ—влеченіе философа, возносящагося къ чистому міру идей. Едва Сократъ успѣваетъ кончить, какъ въ общество врывается хмѣльной Алкивіадъ; шаловливыя шутки переходятъ у него въ хвалебную рѣчь Сократу (это мѣсто—перлъ художественнаго творчества); произнося свою рѣчь онъ самъ отрезвляется, и мудрецъ является у него воплощеніемъ того высшаго любовнаго искусства, которое онъ передъ тѣмъ изложилъ, какъ откровеніе Діотимы, — образомъ бога подъ оболочкой силена.

Къ той же области мысли, что и „Фэдръ“ и „Пиръ“, изъ небольшихъ, не вполнѣ достовѣрныхъ, діалоговъ относятся „Менексенъ“ и „Іонъ“; въ послѣднемъ особенно интересно изслѣдованіе относительно родственности и различія между наукой и поэзіей.

Однако осторожность, съ которою глава Академіи на первыхъ порахъ ограничивалъ свою литературную дѣятельность поэтически идеализированнымъ изложеніемъ научныхъ и религіозныхъ док-

тринъ, не мѣшала ему развивать свою соціально-политическую теорію. Мы должны, напротивъ, предположить, что въ это же время, первоначально, быть можетъ, только въ школьномъ кругу, вырабатывался проектъ идеальнаго государства, послужившій остовомъ для великаго творенія Платона, для „Государства“ („Республики“).

Правда, это обширнѣйшее изъ законченныхъ произведеній Платона возбуждаетъ и въ высшей степени трудный вопросъ. Безпристрастно разсматривая его, нельзя сомнѣваться, что о заранѣе составленномъ, цѣльномъ планѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи; напротивъ, отдѣльныя части, очевидно, возникли въ разное время, и на нихъ ясно отражаются различныя стадіи въ развитіи ихъ автора; въ частности мѣста, написанныя позднѣе, содержатъ отрывки, несомнѣнно служащіе возраженіями на тѣ замѣчанія, которыя вызвало болѣе раннее изложеніе. Эти составныя части въ концѣ-концовъ съ большимъ искусствомъ были приведены къ формальному единству, которое доставляетъ изслѣдователямъ много головоломной работы. Проще всего принять раздѣленіе на слѣдующія три главныя группы:

a) Первая книга „Государства“ начинается живымъ драматическимъ дѣйствіемъ и представляетъ собою діалогъ о справедливости, который, какъ и прочіе Сократовскіе діалоги о добродѣтеляхъ, не приводитъ ни къ какому существенному результату, но заканчивается очень эффектнымъ образомъ; къ этому примыкаетъ въ первой половинѣ второй книги, служа какъ бы переходомъ, софистическая рѣчь въ похвалу несправедливости, причемъ здѣсь мѣняются собесѣдники Сократа. Многочисленные частные отголоски и общій тонъ изложенія заставляютъ отнести эту часть приблизительно ко времени написанія „Протагора“ и „Горгія“.

b) Въ серединѣ второй книги Сократъ начинаетъ съ новыми лицами діалогъ, содержаніемъ котораго

служитъ устройство идеальнаго государства. Описаніе послѣдняго простирается до конца четвертой книги. Философскимъ фономъ этого описанія служатъ доктрины о положеніи души между міромъ идей и міромъ явленій, извѣстныя намъ изъ „Фэдра" и „Пира". Къ тому же времени, что и эти діалоги, слѣдуетъ, такимъ образомъ, отнести проектъ идеальнаго государства, а также послѣднія три книги „Государства" (8—10), въ которыхъ проводятся сходные по существу взгляды. Эти книги содержатъ прежде всего блестящее описаніе четырехъ ложныхъ формъ государственнаго устройства и соотвѣтствующихъ имъ типовъ личныхъ характеровъ, и затѣмъ— заключеніе всего произведенія, гдѣ трактуется о цѣнности „справедливости" въ земной и въ загробной жизни. Если, такимъ образомъ, послѣднія книги въ общемъ принадлежатъ къ средней группѣ, то въ нихъ все-таки содержится не только одна большая, позднѣе вставленная часть (первая половина десятой книги), въ которой дѣлается попытка снова оправдать отрицательное отношеніе къ поэзіи, но и много мелкихъ ссылокъ и намековъ, указывающихъ на позднѣйшія, родственныя третьей группѣ произведенія Платона, какъ „Фэдонъ" и „Филебъ". Намъ приходится предположить, что эти мѣста при окончательной отдѣлкѣ были переработаны самимъ философомъ.

c) Послѣдними написаны пятая, шестая и седьмая книги „Государства". Характеръ этой части, какъ позднѣйшаго добавленія, ясно сказывается въ томъ, что она начинается оправданіемъ и болѣе подробнымъ изложеніемъ нѣкоторыхъ частностей идеальнаго строя, прежде всего оправданіемъ общности женъ; и если это изложеніе въ пятой книгѣ еще не идетъ въ разрѣзъ съ общими взглядами, проводимыми въ средней группѣ, то уклоненіе отъ нихъ тѣмъ болѣе рѣзко выражено въ подробномъ планѣ научнаго воспитанія, которому посвящены шестая и седьмая книги. Здѣсь мы находимся все-

цѣло въ той метафизической атмосферѣ, которою проникнуты „Филебъ“ и „Тимей“.

Такимъ образомъ, намъ приходится предположить, что „Государство“ писалось въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій, и что на немъ отразились тѣ глубокіе перевороты, которымъ за это время подвергалось въ области метафизики мышленіе философа.

Въ промежуткѣ между частями Республики, написанными во вторую и въ третью очередь, или между „Пиромъ“ и „Фэдономъ“, мы находимъ три большихъ, глубокихъ по мысли діалога, которые вызываютъ такой же трудный вопросъ, хотя въ другомъ родѣ, какъ и „Государство“. Изъ всѣхъ діалоговъ, подлинность которыхъ оспаривается, это—наиболѣе важные. Они озаглавлены: „С о ф и с т ъ“, „П о л и т и к ъ“, „П а р м е н и д ъ“. Тѣсная связь этихъ трехъ произведеній между собой и ихъ принадлежность къ циклу развитія платоновой философіи совершенно очевидны; уже по внѣшнему построенію, гдѣ руководителемъ разговора является не Сократъ, но въ одномъ случаѣ великій элеецъ Парменидъ, въ двухъ другихъ— пріѣзжій гость изъ Элеи, они устанавливаютъ близкія отношенія къ элейской діалектикѣ и метафизикѣ. Въ нихъ разбираются труднѣйшіе и отчасти отвлеченнѣйшіе вопросы. „Софистъ“ и „Политикъ“ со своей одинаково блѣдной сценической обстановкой примыкаютъ внѣшнимъ образомъ къ „Ѳеэтету“ Платона; ихъ задача—установить понятія софиста, государственнаго дѣятеля и философа. Но выполнены только первыя двѣ части этой задачи, потому что „Парменидъ“ не можетъ въ данномъ смыслѣ замѣнить недостающаго третьяго діалога „Философъ“. Отъ опредѣленій, установленныхъ по очень странному методу, „Софистъ“ переходитъ къ критикѣ метафизическихъ системъ, причемъ платоново ученіе объ идеяхъ противопоставляется сенсуалистическому матеріализму (циниковъ или младшихъ натурофилософовъ); затѣмъ здѣсь разсматри-

вается вопросъ о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить принципъ бытія, чтобы понять процессы совершенія. Въ „Политикѣ“ выводится изъ миѳической оболочки царственное искусство управленія государствомъ и развивается ученіе о различныхъ видахъ государственнаго устройства; здѣсь, правда, есть нѣкоторое сходство съ мыслями Платонова „Государства“, но нѣтъ ни малѣйшаго отношенія къ понятіямъ, положеннымъ въ его основу, къ его особеннымъ формамъ и требованіямъ. Наконецъ, въ „Парменидѣ“ изслѣдованіе гносеологическихъ и метафизическихъ трудностей Платонова ученія объ идеяхъ переходитъ въ остроумную, но безплодную діалектику, посвященную разсмотрѣнію проблемъ элейцевъ объ единственности и множественности, бытіи и небытіи.

При этомъ во всѣхъ трехъ діалогахъ блескъ языка, серьезность духовнаго склада, глубина мыслей, а отчасти и искусство изложенія такъ поразительно напоминаютъ Платона, что трудно считать когонибудь другого, неизвѣстнаго, ихъ авторомъ. Однако есть вѣскія соображенія, заставляющія сомнѣваться въ томъ, принадлежатъ ли эти произведенія перу Платона. Мы должны приписать ему очень много добродушія, чтобы счесть критикой на самого себя ту рѣзкую критику, которой подвергается его ученіе объ идеяхъ — ибо о немъ только и можетъ быть рѣчь—въ „Софистѣ“ и въ „Парменидѣ“, въ послѣднемъ даже съ презрительной насмѣшкой. Трудно также представить себѣ, въ какое время авторъ „Государства“ и „Законовъ“ могъ писать еще и третье политико-философское произведеніе, въ которомъ онъ нисколько не считался бы со своеобразными доктринами первыхъ двухъ діалоговъ и держался бы совершенно иныхъ политическихъ теорій. Наконецъ, всѣ три діалога отличаются отчасти педантическимъ, доктринерскимъ и очень неумѣло проведеннымъ схематизмомъ, какой не встрѣчается нигдѣ больше у Платона даже въ сход-

ной формѣ, но за то извѣстенъ какъ характерный признакъ элейской литературы.

На основаніи всего этого мы должны считать очень возможнымъ, что эти три діалога все-таки написаны не Платономъ, но вышли изъ-подъ пера людей, прошедшихъ школу элейцевъ. Такъ-же достовѣрно однако и то, что оба автора (потому что „Софистъ“ и „Политикъ“ навѣрное принадлежатъ одному и тому же лицу) были членами Академіи. Они совершенно освоились съ мыслями Платона, и его рѣчь и изложеніе имъ вполнѣ знакомы.

Если, такимъ образомъ, эти діалоги и не написаны Платономъ, то они все-таки непремѣнно должны быть включены въ собраніе его сочиненій. Съ одной стороны, мы узнаемъ именно изъ содержащейся въ нихъ полемики кое-что важное относительно ученія объ идеяхъ, что не выражено ясно въ подлинно-Платоновыхъ сочиненіяхъ и было высказано философомъ, можетъ быть, только устно; съ другой стороны, эти діалоги находятся въ связи съ развитіемъ Платона въ томъ смыслѣ, что заключенная въ нихъ критика его ученія объ идеяхъ дѣйствительно опредѣлила дальнѣйшее развитіе его метафизики. Разумѣется, развитіе это совершалось не въ томъ направленіи, которое указано въ „Софистѣ“; это направленіе скорѣе приближается къ аристотелевскому рѣшенію вопроса, какъ и направленіе, предлагаемое „Политикомъ“; но во всякомъ случаѣ оживленные споры, которые велись въ Академіи и отраженіемъ которыхъ являются эти три діалога, послужили для Платона толчками, приведшими его на высоту его метафизическаго мышленія.

4. Главныя произведенія метафизическаго характера.

Первое изъ нихъ — „Фэдонъ“. Съ художественной стороны это произведеніе почти равно

„Пиру“. Жизнерадостный и—радующійся смерти мудрецъ! Тамъ—пирующій побѣдитель, въ утреннемъ сумракѣ, когда всѣ остальные погрузились въ сонъ, бодро отправляющійся, чтобы какъ всегда встрѣтить наступающій день, здѣсь—могучій старецъ, который. поговоривъ въ послѣдній разъ съ друзьями о высшихъ предѣлахъ и сокровеннѣйшей глубинѣ человѣческаго познанія, какъ бы въ торжественномъ весельи выпиваетъ свой кубокъ яду. Драматическая сторона и здѣсь вполнѣ передаетъ соотвѣтствующее настроеніе: какъ раннимъ утромъ друзья приходятъ въ темницу, какъ они будятъ задремавшаго учителя, какъ завязывается и продолжается разговоръ, какъ приближается минута разлуки, какъ онъ наставляетъ и утѣшаетъ, какъ, полный спокойствія и надежды, онъ переходитъ въ лучшій міръ...

Удивительно, что въ этомъ описаніи мученической смерти нѣтъ ни единой капли горечи противъ Аѳинъ и аѳинскаго суда, и это можно объяснить только протекшими десятилѣтіями. Здѣсь осталось только священное воспоминаніе о возвышенной кончинѣ любимаго наставника.

Содержаніемъ разговора служатъ, какъ извѣстно, доказательства въ пользу безсмертія души; но, излагая ихъ, Платонъ въ рѣшающемъ пунктѣ вводитъ новый принципъ, по которому въ идеяхъ должно видѣть конечныя причины всей дѣйствительности, въ ихъ вѣчномъ бытіи—источникъ всего совершающагося; и могильному настроенію цѣлаго вполнѣ соотвѣтствуетъ конецъ этихъ разсужденій—переходъ ихъ въ религіозныя ученія.

Поставленная такимъ образомъ метафизическая задача разрѣшается въ „Ф и л е б ѣ“, произведеніи, которое на ряду съ „Ѳеэтетомъ“ отличается наибольшей научностью и почти лишено внѣшней художественной красоты. Въ немъ разсматривается занимающій всю греческую этику вопросъ о томъ, гдѣ слѣдуетъ искать „высшее благо“ человѣка—

въ удовольствіи или въ знаніи. Но отвѣтъ на этотъ вопросъ дается лишь на крайнихъ высотахъ метафизики. Пониманіе цѣлесообразности всѣхъ сочетаній, встрѣчающихся во вселенной, приводитъ къ такому міровоззрѣнію, которое придаетъ болѣе глубокій научный смыслъ взглядамъ, выраженнымъ въ „Пирѣ", и сглаживаетъ, пересматривая ихъ, страстныя противоположности, характеризующія молодость Платона.

Этому воззрѣнію на міръ и на жизнь, какъ оно выражено въ „Филебѣ", соотвѣтствуютъ отличающіяся лишь болѣе живымъ изложеніемъ шестая и седьмая книги „Государства", въ которыхъ мы признали его позднѣйшую часть. И здѣсь „идея добра" разсматривается какъ божественное солнце, дающее всей дѣйствительности жизнь и движеніе.

Поэтому Платонъ могъ и на основаніи внѣшней формы, наконецъ, присоединить къ законченной „Республикѣ" тѣ два произведенія, въ которыхъ онъ хотѣлъ изобразить господство въ природѣ и въ исторіи божественной жизненной цѣли,—„Тимея" и „Критія". Изъ нихъ послѣдній остался только начатымъ отрывкомъ; его миѳически-фантастическому плану, кажется, предстояло развиться въ философію исторіи, которая должна была показать, что проникнутая нравственно-религіознымъ духомъ община, какъ бы мала она ни была, имѣетъ перевѣсъ надъ грубой силой образовавшихся естественнымъ путемъ государствъ.

Напротивъ, „Тимей" принадлежитъ къ наиболѣе законченнымъ съ внѣшней стороны и имѣвшимъ наибольшее историческое значеніе произведеніямъ Платона. Въ немъ содержится его философія природы, и онъ служитъ доказательствомъ, что въ позднѣйшее время своей преподавательской дѣятельности философъ, примѣняясь, очевидно, къ потребностямъ и интересамъ своихъ учениковъ, тщательнѣйшимъ образомъ занимался современнымъ естествознаніемъ, которое до этихъ поръ, насколько

можно судить по его произведеніямъ, мало привлекало его вниманіе. Здѣсь старательно использованы доктрины младшихъ физіологовъ и въ особенности ученіе Демокрита. Но весь этотъ обширный матеріалъ, охватывающій даже и медицину, у Платона вплетается въ телеологическую теорію, которая не только основана на метафизическихъ доктринахъ, изложенныхъ въ „Филебѣ“ и „Государствѣ“, но и получила отъ послѣднихъ совершенно религіозный характеръ. „Тимей“ содержитъ теологическое ученіе о божественномъ сотвореніи міра и объ его божественномъ управленіи,—и на этомъ основано его историческое значеніе.

5. „Законы“.

Это—самое обширное и, несомнѣнно, позднѣйшее произведеніе Платона. Оно представляетъ собою такой неотдѣланный остовъ, что его подлинность долго вызывала сомнѣнія. Сохранившіяся двѣнадцать книгъ не связаны въ одно цѣлое; во многихъ мѣстахъ изложеніе рѣзко обрывается, и начинается совершенно новое разсужденіе; о планомѣрномъ расположеніи книгъ нѣтъ и рѣчи. Понемногу однако все это начинаетъ выясняться. Передъ нами множество набросковъ, найденныхъ въ оставшихся послѣ философа бумагахъ и очень неудачно соединенныхъ однимъ изъ его учениковъ (какъ говорили въ древности, Филиппомъ Опунтскимъ). Но и эти, большей частью незаконченные, наброски не составляли, какъ кажется, частей одного задуманнаго цѣлаго; это — перемѣшанные между собою отрывки двухъ системъ. посвященныхъ разработкѣ одного и того же предмета. Въ нихъ Платонъ пытался придать соціально-политическимъ идеаламъ, выраженнымъ въ „Государствѣ“, практическую форму, въ которой они могли бы казаться осуществимыми при современныхъ условіяхъ греческой жизни. Это деталь-

ное описаніе исторической дѣйствительности дѣлаетъ „Законы“ очень цѣннымъ пособіемъ для изученія древности, а содержащіяся въ нихъ указанія на то, какъ относился Платонъ къ этой дѣйствительности, въ значительной степени пополняютъ наши свѣдѣнія объ его наклонностяхъ: выводы же, которые можно сдѣлать изъ „Законовъ“ относительно его теоретическаго ученія, въ общемъ очень незначительны. Исключеніемъ является въ этомъ отношеніи только десятая книга, содержащая законченное, необычайно ясно расположенное и строго выдержанное богословское разсужденіе полемическаго характера, страстный и энергическій тонъ котораго служитъ цѣннымъ свидѣтельствомъ духовной бодрости геніальнаго мыслителя.

IV. Философъ.

Какъ въ жизни, такъ и въ ученіи и въ сочиненіяхъ Платона мы видимъ единство его личности: въ ней соединяется множество стремленій, и она представляется благодаря этому связанною со всѣми духовными силами своего времени. Если мы попытаемся разграничить эти различныя отношенія ея и, тѣмъ самымъ, установить, что далъ Платонъ въ различныхъ областяхъ, то наше вниманіе прежде всего привлекутъ, разумѣется, его чисто научныя доктрины.

При этомъ уже бѣглый обзоръ его писательской дѣятельности заставляетъ видѣть въ томъ, что мы называемъ его философской системой, не застывшій и замкнутый въ себѣ, но внутренно измѣняющійся и развивающійся сводъ мыслей; благодаря этому-то онъ и могъ въ непрерывно увеличивающихся размѣрахъ воспринимать и религіозныя, и соціально-политическія тенденціи.

Центромъ того, что Платонъ создалъ въ области науки, онъ самъ всегда называлъ свое ученіе объ идеяхъ; поэтому изложеніе его философіи должно быть по существу исторіей ученія объ идеяхъ. Намъ придется показать, изъ какихъ мотивовъ и какихъ предпосылокъ возникло это ученіе, какъ оно развилось въ метафизическую доктрину, и какъ, наконецъ, произошло его внутреннее преобразованіе. Первоначально представляя собою логическую теорію, оно обратилось въ міровоззрѣніе и общій принципъ философской науки. Въ этомъ процессѣ заключается сущность платоновой философіи.

1. Ученіе объ идеяхъ.

(Діалектика).

Какъ и всякая великая эпоха въ исторіи философіи, эпоха Сократа и Платона обусловлена постановкой гносеологической проблемы, — размышленіемъ о сущности знанія. Этотъ поворотъ мышленія въ сторону изслѣдованія самого себя совершается здѣсь впервые, и великое научное значеніе Платона заключается именно въ томъ, что онъ въ этомъ поворотѣ увидѣлъ существенную и самую важную сторону дѣятельности Сократа.

Въ „Хармидѣ", гдѣ рѣчь идетъ о понятіи самообладанія (σωφροσύνη), Платонъ развиваетъ ту мысль что нравственное требованіе самопознанія (γνῶθι σεαυτόν) имѣетъ въ виду совершенно особенный видъ знанія, объектомъ котораго служатъ не другіе предметы, какъ у обыкновеннаго знанія (ἐπιστήμη), а оно само, т. е. имѣетъ въ виду знаніе о знаніи.

Этимъ уже сказано, что конечную основу такого „ученія о знаніи" составляетъ этическій мотивъ. Это—заимствованный Платономъ безъ всякихъ урѣзокъ принципъ Сократа, по которому не только всякое умѣнье въ техникѣ и даже въ политикѣ, но и нравственная добродѣтель зиждется на знаніи. Для того, чтобы существовала сознательная добродѣтель, въ основу всякой философіи должна быть положена теорія познанія.

Поэтому, какъ бы близки ни были Платону этическіе и соціально-политическіе мотивы, заставлявшіе его въ концѣ-концовъ видѣть въ знаніи только средство, необходимое для достиженія его конечныхъ цѣлей, и какъ бы сильно не вліяли эти мотивы на развитіе его стремленія къ познанію,— ядромъ его научной доктрины все-таки остается именно этотъ основной вопросъ о сущности знанія; и въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ онъ прежде всего и превзошелъ Сократа.

Сократъ въ сущности всегда ограничивался тѣмъ, что для всякаго вопроса практической жизни искалъ общаго правила, на основаніи котораго данный вопросъ долженъ быть рѣшенъ. Онъ училъ критическому отношенію къ себѣ, но это отношеніе сводилось лишь къ тому, чтобы никогда не поступать по привычкѣ, или сообразно съ обычаемъ, или въ силу непосредственнаго чувства, но всегда дѣйствовать на основаніи сознательныхъ соображеній; его жизненнымъ идеаломъ было хотѣніе по правиламъ. Въ этой практической формѣ нашелъ онъ тотъ разумный принципъ, который приводилъ все частное человѣческой жизнедѣятельности въ зависимость отъ одного общаго — отъ размышленія. Онъ установилъ, что сознательная добродѣтель, которая должна быть противопоставлена условной порядочности, какъ единица высшаго порядка, можетъ заключаться только въ знаніи общаго правила. Кто хочетъ отдавать себѣ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ, тотъ долженъ имѣть понятіе о цѣнностяхъ и задачахъ жизни, съ которыми здѣсь приходится имѣть дѣло. Такимъ образомъ философствованіе Сократа, по содержанію направленное на отысканіе прочныхъ нравственныхъ принциповъ, приняло форму знанія, выражавшагося въ понятіяхъ.

Эта же задача была руководящей и для Платона; но у него она получила большіе размѣры и развѣтвилась въ нѣсколькихъ направленіяхъ.

Извѣстную роль играло при этомъ прежде всего то обстоятельство, что въ Платонѣ, рядомъ съ этико-политическимъ, возникъ и чисто научный интересъ къ математическому познанію. Нерѣшеннымъ остается вопросъ о томъ, былъ ли этотъ интересъ вызванъ его юношескимъ образованіемъ, полученнымъ въ Аѳинахъ, или знакомствомъ съ такими людьми, какъ Ѳеодоръ изъ Кирены, или ранними отношеніями къ пиѳагорейцамъ [1]); во всякомъ случаѣ

---

[1]) Правда, Аристотель въ историко-критическомъ введеніи къ своей «Метафизикѣ» объясняетъ положеніе Платона, глав-

это важное пополненіе одностороннихъ взглядовъ Сократа сказывается уже въ произведеніяхъ девятидесятыхъ годовъ, въ которыхъ изложено еще только возникающее ученіе самого Платона. Правда, во всѣхъ этихъ произведеніяхъ, уже въ силу того, что они направлены противъ софистической реторики, рѣчь идетъ главнымъ образомъ о преобразованіи общественной жизни на нравственныхъ началахъ; но въ наукѣ, отъ которой только и ожидается спасеніе, мы все-таки уже видимъ ясно выраженную тенденцію стать чѣмъ-то большимъ, нежели простое нравоучительное самоуясненіе; теоретическое міровоззрѣніе начинаетъ складываться въ болѣе широкихъ, хотя и неопредѣленныхъ еще очертаніяхъ. Особенно удобнымъ примѣромъ, на которомъ видна прочность знанія, выражаемаго понятіями, служитъ математика; и въ „Менонѣ", гдѣ намѣчается метафизическій и богословскій общій фонъ новаго ученія о знаніи, этотъ процессъ происходитъ въ связи съ развивающимся пониманіемъ математики.

Несомнѣнно, что въ своей философіи Платонъ въ такой же сильной степени находился подъ вліяніемъ математическихъ мотивовъ, въ какой онъ самъ способствовалъ развитію греческой математики; и это взаимное отношеніе, на нашъ взглядъ, слѣдуетъ объяснить тѣмъ, что именно Платонъ увидѣлъ въ математическихъ проблемахъ самую благодарную почву для изслѣдованія при помощи понятій,—область точныхъ опредѣленій и недоступныхъ сомнѣнію доказательствъ. Поэтому занятія математикой играли важную роль въ Академіи, которая такимъ образомъ вступила въ научное родство съ пиѳагорейцами; и это соединеніе наложило на позднѣйшую

нымъ образомъ, его отношеніемъ къ пиѳагорейской доктринѣ. Однако нельзя забывать, что въ то время, когда Аристотель вступилъ въ Академію, у Платона, благодаря его путешествіямъ въ Италію, установились такія близкія отношенія съ пиѳагорейскимъ союзомъ, какихъ мы не имѣемъ права предполагать между ними съ самаго начала.

греческую математику тотъ отпечатокъ объективности, который получилъ свое типическое выраженіе въ руководствѣ Эвклида.

Что касается отдѣльныхъ областей математики, то произведенія Платона свидѣтельствуютъ объ его основательномъ знакомствѣ съ пиѳагорейской теоріей чиселъ, но не указываютъ на самостоятельную разработку имъ относящихся сюда проблемъ. Но такая разработка производилась въ его школѣ, и весьма вѣроятно поэтому, что и самъ учитель принималъ въ ней участіе около того времени, когда онъ, въ „ненаписанномъ ученіи“ своей старости, пытался привести ученіе объ идеяхъ въ непосредственную метафизическую связь съ теоріей чиселъ. Этимъ объясняется и прославленіе ариѳметики, какъ науки наиболѣе близкой къ философіи. Ярче выступаетъ въ произведеніяхъ Платона интересъ къ геометріи; въ этой области Академія главное вниманіе обращала, повидимому, на ученіе о пропорціяхъ. Самъ же Платонъ подчеркиваетъ въ особенности тотъ успѣхъ, который заключается въ переходѣ отъ планиметріи къ стереометріи, и пренебреженіе, въ которомъ находилась послѣдняя до этихъ поръ, онъ осуждаетъ самымъ рѣзкимъ образомъ. На усердіе, съ которымъ онъ занимался этими вопросами, указываетъ приписываемое ему рѣшеніе такъ называемой делосской проблемы объ удвоеніи куба посредствомъ двухъ среднихъ пропорціональныхъ.

Болѣе важно однако то обстоятельство, что Платонъ внесъ въ математическія изслѣдованія требованіе, по которому исходить должно отъ опредѣленій и аксіомъ, и что для рѣшенія геометрическихъ задачъ, сводившихся въ сущности къ возможнымъ построеніямъ въ предѣлахъ данныхъ фигуръ, онъ ввелъ въ употребленіе аналитическіе методы, пріемъ исключенія и доказательство отъ противнаго. Этимъ путемъ въ математику была введена методика понятій.

Но если такимъ образомъ сократовское требованіе,—чтобы знаніе выражалось понятіями,—у Платона распространилось съ практическихъ и на теоретическія проблемы, то это распространеніе должно было необходимо вызвать измѣненія въ самомъ процессѣ образованія понятій. Сократъ старался вывести общія правила и понятія цѣнности, исходя изъ отдѣльныхъ представленій, отыскивая и сравнивая аналогичные имъ случаи; но этотъ „эпагогическій" (индуктивный) пріемъ былъ недостаточенъ для отысканія математическихъ понятій. Опредѣленія, вродѣ слѣдующихъ: точка есть предѣлъ линіи, линія есть предѣлъ плоскости, плоскость есть предѣлъ тѣла, — такія опредѣленія не могли быть ни найдены, ни обоснованы индуктивнымъ путемъ. Платонъ долженъ былъ сознать недостаточность сократовской схемы, какъ только его задача—знаніе, выражаемое въ понятіяхъ—предстала передъ нимъ въ болѣе широкихъ рамкахъ.

Эта недостаточность обнаружилась еще и въ другомъ направленіи. Сократъ указалъ путь отъ частнаго къ общему, отъ представленій, присущихъ сознанію каждаго, къ научнымъ понятіямъ; но не ведетъ ли противоположный путь отъ общаго къ частному? Знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, должно прослѣдить также и подраздѣленіе родовыхъ понятій на видовыя; оно должно, наконецъ, сдѣлать своей задачей изложеніе порядка и связи (κοινωνία) всѣхъ понятій между собой.

Для подраздѣленія (τέμνειν) понятій Платонъ нашелъ простой способъ въ схемѣ элейскихъ изслѣдованій. Зенонъ, отвлеченно разбирая проблемы о множественности и движеніи отдѣльныхъ вещей, остроумно пользовался слѣдующимъ методомъ: онъ изслѣдовалъ вопросъ, разсматривая сначала одно возможное рѣшеніе его, а затѣмъ другое—прямо противоположное. „Если міръ состоитъ изъ многихъ вещей, то число ихъ либо конечно, либо безконечно; если мы предположимъ, что оно конечно, то и т. д."

Платонъ, кажется, перенялъ этотъ методъ, и, какъ простѣйшій и наиболѣе надежный пріемъ для подраздѣленія понятій, онъ употреблялъ и рекомендовалъ основывающуюся на противорѣчіи дихотомію; по крайней мѣрѣ въ обоихъ подробныхъ дедуктивныхъ процессахъ, путемъ которыхъ въ діалогахъ „Софистъ" и „Политикъ" понятія софиста и государственнаго дѣятеля выводятся при помощи послѣдовательнаго ряда опредѣленій, мы видимъ педантическое, правда, и утомительное примѣненіе схемы противорѣчащихъ умозаключеній.

Къ этому присоединилось еще другое позаимствованіе. Элейцы пользовались подобными раздѣленіями для того, чтобы вывести слѣдствія изъ каждаго допущеннаго случая; при этомъ ихъ обычная полемическая цѣль заключалась въ томъ, чтобы доказать невозможность каждаго случая нелѣпостью его результатовъ. Этотъ пріемъ былъ также усвоенъ и распространенъ въ положительную сторону Платономъ; онъ ввелъ методъ гипотетическаго изслѣдованія понятій, сводившійся къ тому, что пригодность и достовѣрность добытаго мышленіемъ понятія повѣрялась правильностью слѣдствій, которыя изъ него можно вывести.

Всѣ эти дѣйствія,—отыскиваніе понятій, ихъ подраздѣленіе и размѣщеніе въ опредѣленномъ порядкѣ, ихъ гипотетическое изслѣдованіе, Платонъ соединилъ подъ общимъ именемъ діалектики; понятія же, которыми занимается послѣдняя, онъ назвалъ идеями. Въ діалектикѣ онъ видѣлъ божественное искусство, которое одно только и можетъ дать истинное знаніе и которое, слѣдовательно, является единственною основой истинной добродѣтели.

Въ сравненіи съ простыми формами сократовскихъ бесѣдъ мы находимъ здѣсь могуче созрѣвшее и получившее бо́льшую глубину логическое сознаніе. Около основного отношенія между общимъ и частнымъ уже расчленяются многочисленные ходы

научной мысли и ясно понимается ихъ различіе. Правда, Платонъ не далъ законченнаго плана логики, какъ не далъ систематическаго изложенія никакой науки; но тамъ, гдѣ ему приходится касаться логическихъ вопросовъ, напримѣръ вопроса о томъ, что такое сужденіе и умозаключеніе, или вопроса о законахъ мышленія, тамъ онъ оказывается и въ области формальной мысли на такой высотѣ, что намъ становится понятнымъ, сколь многому научился у него создатель научной логики, Аристотель. Это не мѣшаетъ намъ нерѣдко находить у Платона отдѣльныя разсужденія, слабыя съ логической стороны, напримѣръ доказательства, построенныя на различномъ значеніи одного и того же слова, или даже совершенно ошибочныя, какъ неправильное оборачиваніе общихъ утвердительныхъ отвѣтовъ и т. д. Это не покажется удивительнымъ, если мы вспомнимъ, что логическая обработка философской мысли здѣсь только начинается: удивительно же, если комментаторы, во что бы то ни стало желающіе удивляться, хотятъ въ этихъ случаяхъ растолковать намъ, что Платонъ былъ вполнѣ знакомъ съ софистическими уловками и пользовался ими, какъ литературнымъ средствомъ, только для насмѣшки или характеристики.

Такое значительное расширеніе сократовскаго принципа должно было измѣнить и самое пониманіе сущности и цѣнности понятія. Сократъ полагалъ, что общее можно найти въ частныхъ представленіяхъ людей и что отсюда его слѣдуетъ только ввести въ ясное сознаніе, и онъ довольствовался тѣмъ, что требовалъ для найденныхъ такимъ образомъ положеній всеобщаго признанія; у Платона же идеи получили совершенно иное отношеніе къ представленіямъ, даваемымъ опытомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно иное значеніе.

Платонъ не могъ не замѣтить, что понятія, выводимыя дедуктивнымъ путемъ при подраздѣленіи болѣе высокаго понятія или являющіяся результа-

тами гипотетическаго изслѣдованія, по своему происхожденію и значенію, существенно отличаются отъ тѣхъ правилъ, которыя выводилъ Сократъ изъ опыта и изъ мнѣній людей; первыя по своему обоснованію и значенію оказываются независимыми отъ воспріятій и возникшихъ изъ нихъ воззрѣній; ихъ источникъ — одно только разумное мышленіе. Такимъ образомъ для Платона снова стала руководящимъ моментомъ противоположность между мышленіемъ и воспріятіемъ, установленная великими метафизиками, Гераклитомъ и Парменидомъ, отброшенная софистами и лишь неопредѣленно поддерживаемая Сократомъ, какъ нѣкоторое различіе въ смыслѣ цѣнности. Платонъ долженъ былъ убѣдиться, что тѣ понятія, въ которыхъ онъ, вмѣстѣ съ Сократомъ, искалъ истиннаго познанія и истинной добродѣтели, по своему существу и происхожденію, совершенно отличны отъ воспріятій и не могутъ быть выведены изъ нихъ.

Онъ распространилъ—что важнѣе всего—это заключеніе и на тѣ понятія, которыя надлежало выводить изъ воспріятій сократовскимъ, индуктивнымъ путемъ. Онъ нашелъ, что и въ этомъ случаѣ воспріятія служатъ, правда, поводами, вызывающими понятія, но не ихъ источниками; что содержаніе послѣднихъ не заключено въ готовомъ и законченномъ видѣ ни въ отдѣльныхъ воспріятіяхъ, ни во всей ихъ совокупности; но что, получивъ поводъ, даваемый воспріятіями, разумъ самостоятельно находитъ это содержаніе. Платонъ охотно разъясняетъ это (въ „Фэдрѣ“ и въ „Пирѣ“) на понятіяхъ цѣнности, которыя преимущественно занимали Сократа. Когда мы говоримъ о красивыхъ лошадяхъ, красивыхъ женщинахъ, красивыхъ мальчикахъ и т. д. и хотимъ отъ этихъ представленій перейти къ понятію красоты, то это понятіе не заключено въ чистомъ и законченномъ видѣ ни въ одномъ изъ названныхъ частныхъ примѣровъ; но всѣ они вмѣстѣ только вызываютъ въ нашемъ со-

знаніи то чистое понятіе, которому ни одинъ изъ нихъ не удовлетворяетъ вполнѣ.

Хотя, такимъ образомъ, образованіе понятій сводится къ тому, чтобы найти единое и общее (το κοινόν), проявляющееся въ множественности эмпирическихъ данныхъ, однако это общее (содержаніе родового понятія) не заключено въ представленіяхъ, вызываемыхъ воспріятіемъ, какъ составная часть, но только намѣчается и копируется въ нихъ. Идея по сравненію съ воспріятіями является идеаломъ; ее можно найти не въ нихъ, а по нимъ. Процессъ образованія понятій заключается не въ расчлененіи воспріятій, посредствомъ котораго можно было бы убѣждаться въ наличности чего либо общаго въ нихъ всѣхъ; онъ есть одновременная интуиція, самостоятельно схватывающая общее, что соединяетъ отдѣльныя единицы. Ἐπαγωγή (перечисленіе, индукція) переходитъ въ συναγωγή (сведеніе, синтезъ).

Этимъ воззрѣніемъ на сущность родового понятія, которое должно быть познано мышленіемъ, и на его отношеніе къ воспріятіямъ, въ которыхъ даны его единичныя проявленія, всецѣло опредѣляется историческое положеніе Платона между Сократомъ и Аристотелемъ. Сократъ ставитъ только неопредѣленное еще требованіе: понять, объяснить и оцѣнить частное на основаніи общаго. Платонъ требуетъ, чтобы это общее было сознано посредствомъ „одновременнаго созерцанія" всего отдѣльнаго и несовершеннаго, какъ нѣчто отъ него отличное; Аристотель же, напротивъ, считаетъ, что общее можетъ быть найдено путемъ расчлененія частнаго, въ которомъ оно содержится цѣликомъ. Можно назвать одинъ изъ этихъ взглядовъ синоптической, другой — аналитической теоріей родового понятія; и эта противоположность имѣла рѣшающее значеніе для Платона и Аристотеля не только въ отношеніи логики, но и въ отношеніи метафизики: ибо именно въ силу ея общая сущность вещей для одного отлична отъ восприни-

маемыхъ явленій, для другого же — содержится въ нихъ.

Для Платона изъ его синоптическаго воззрѣнія вытекало, что воспринимаемый образъ никогда не можетъ быть вполнѣ подобенъ соотвѣтствующей ему идеѣ. Это станетъ особенно понятно, если мы вспомнимъ, какія представленія прежде всего носились передъ нимъ. Съ одной стороны, это были нравственныя понятія, которыхъ искалъ Сократъ,— нормативныя рѣшенія, которыя были бы пригодны для опредѣленія цѣлей и цѣнностей нравственной жизни, но объ осуществленіи которыхъ въ дѣйствительныхъ помыслахъ и дѣйствіяхъ людей не было и рѣчи; съ другой стороны, онъ имѣлъ въ виду математическія понятія, которыя никогда не встрѣчаются вполнѣ реализованными въ опытѣ. Въ восприятіи не существуетъ абсолютно математическаго образа. Никакой реальный шаръ въ природѣ, даже выточенный человѣкомъ съ величайшимъ искусствомъ, не удовлетворяетъ вполнѣ стереометрическому опредѣленію шара.

Эти вполнѣ основательныя разсужденія Платонъ переноситъ на всѣ понятія вообще; ему кажется, что воспринимаемые образы по самому своему существу всегда являются лишь несовершенными копіями понятій, но никогда не служатъ ихъ совершенными изображеніями: эти образы схожи съ понятіями, но не тожественны съ ними.

Остроумный выводъ изъ этого отношенія дѣлаетъ Платонъ въ своей философіи языка, изложенной въ „Кратилѣ“. На вопросъ о томъ, какое отношеніе существуетъ между словами и понятіями, которыя они означаютъ, софисты, по принятой у нихъ схемѣ, отвѣчали, что это отношеніе должно быть объяснено либо чисто внѣшнимъ, условнымъ назначеніемъ (θέσει), либо по существу (φύσει), родствомъ и сходствомъ между понятіемъ и словомъ. Развивая на половину серьезно, на половину съ ироническими преувеличеніями послѣдній взглядъ съ

его фантастическими этимологическими подробностями, Платонъ все-же вполнѣ серьезно указываетъ на то, что и выраженіе понятія въ языкѣ—слово—можетъ имѣть извѣстное сходство съ содержаніемъ понятія, но никогда не можетъ передать его во всей его чистотѣ и полнотѣ.

Если же истинная сущность и истинное содержаніе понятія не заключены въ воспріятіи, то какимъ образомъ получаемъ его мы, люди, познавательная дѣятельность которыхъ, будучи связана съ тѣломъ, несомнѣнно развивается при помощи воспріятій? Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ у Платона сказывается своеобразная скованность всего античнаго мышленія, которое не допускало представленія о творческой энергіи сознанія, но хотѣло во всякомъ познаніи видѣть лишь воспроизведеніе чего-то полученнаго, найденнаго въ готовомъ видѣ. Если, такимъ образомъ, содержаніе понятія отлично отъ содержанія соотвѣтствующихъ ему воспріятій и не дано въ нихъ, то оно должно было для Платона быть дано и воспринято познающею душой какъ-либо иначе. Если разумное мышленіе не можетъ почерпнуть содержанія своихъ понятій изъ воспріятій, то это содержаніе должно быть ему дано какимъ либо инымъ образомъ:—понятіе выражаетъ „вспоминаніе“ такого содержанія, которымъ душа обладала съ самаго начала, независимо отъ всякихъ актовъ воспріятія. Изъ этихъ мотивовъ возникла научнымъ путемъ наиболѣе характерная для платоновой теоріи познанія доктрина, по которой всякое знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, есть ἀνάμνησις, воспоминаніе.

Для психологическаго объясненія этой своей центральной доктрины Платонъ пользуется (въ „Пирѣ“ и особенно въ „Фэдонѣ“) ясно выраженнымъ закономъ ассоціаціи по сходству. Если при синоптическомъ образованіи понятій воспріятія приводятъ къ идеѣ, которая, какъ таковая, въ нихъ не содержится, то это можно объяснить только та-

кимъ образомъ, что познающее сознаніе, получая восиріятія, припоминаетъ нѣкоторое понятіе, сходное съ ними, служащее ихъ прототипомъ. Для этого однако необходимо, чтобы такое первообразное понятіе существовало въ душѣ еще до напомнившихъ о немъ воспріятій, хотя-бы и несознаваемое, какъ другіе хранящіеся въ памяти предметы. Но подобное скрытое существованіе возможно—какъ и для эмпирическихъ воспоминаній—только въ томъ случаѣ, если данное понятіе раньше было въ душѣ по крайней мѣрѣ одинъ разъ въ качествѣ сознательнаго представленія. Поэтому знаніе, выражаемое понятіями, возможно только въ силу того, что идея была познана душою прежде, чѣмъ для послѣдней, благодаря ея соединенію съ тѣломъ, сдѣлались возможными воспріятія, и что теперь, на основаніи закона ассоціаціи по сходству, по поводу воспріятій въ сознаніи воспроизводится сходная съ ними идея.

Съ геніальной смѣлостью развиваетъ Платонъ это ученіе въ „Фэдонѣ“ на самой идеѣ сходства. Это—одинъ изъ перловъ его діалектики. Когда мы называемъ двѣ вещи „сходными“, то онѣ въ дѣйствительности никогда не бываютъ совершенно сходны; ибо для того, чтобы назвать ихъ сходными, мы должны были раньше различать ихъ какимъ либо образомъ, т. е. находить несходными. Если же мы все-таки примѣняемъ къ нимъ понятіе сходства, то это понятіе мы получаемъ не изъ нихъ, но должны были принести его съ собою въ міръ, т. е. должны были обладать имъ раньше и съ самаго начала; относительно-же сходныя вещи только „напоминаютъ“ намъ абсолютную идею сходства.

Всякое знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, есть, слѣдовательно, воспоминаніе; какъ первоначальное, до всякаго воспріятія пріобрѣтенное достояніе души, возвращается оно въ сознаніе, какъ только идея вызвана сходными съ нею воспріятіями.

Это основное ученіе Платона объ ἀνάμνησις (воспоминаніи) можно истолковывать, выходя изъ предѣ-

ловъ ея буквальнаго смысла, съ современныхъ точекъ зрѣнія. Въ качествѣ теоріи познанія, оно содержитъ ту цѣнную мысль, что для разума существуютъ истины, которыя, хотя ихъ нельзя обосновать никакими данными воспріятія, непосредственно очевидны сами собой, о неопровержимомъ значеніи которыхъ намъ только слѣдуетъ „вспомнить"; въ этомъ смыслѣ говорилъ, напримѣръ, и Декартъ о „врожденныхъ идеяхъ", причемъ онъ—вопреки значенію словъ—имѣлъ въ виду не столько психологическій критерій изначальнаго присутствія, сколько логическое значеніе непосредственно-несомнѣнной достовѣрности. Съ другой стороны, ученіе Платона можно привести въ связь съ воззрѣніями новѣйшей психологіи и логики. Эти науки держатся того взгляда, что первыя представленія человѣка носятъ неопредѣленный, общій характеръ и благодаря этому могутъ быть узнаны во многихъ отдѣльныхъ воспріятіяхъ; изъ нихъ лишь при болѣе напряженномъ вниманіи развиваются опредѣленныя частныя представленія. Сознательное же логическое мышленіе исходитъ изъ послѣднихъ, чтобы, слѣдуя какъ-бы въ обратномъ направленіи, отыскивать родовыя понятія, содержаніе которыхъ (какъ и ихъ обозначеніе въ словѣ) часто должно совпадать съ первыми неопредѣленными и общими представленіями. Такимъ образомъ добытое логикой родовое понятіе заключаетъ въ себѣ воспроизведеніе первоначальнаго, затемненнаго отдѣльными представленіями, общаго представленія.

Но такія толкованія чужды ученію Платона; напротивъ, это ученіе слѣдуетъ буквально понимать въ томъ смыслѣ, что знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, есть припоминаніе того, что человѣкъ познаЛъ до своего существованія, связаннаго съ тѣлесными воспріятіями. Въ „Федонѣ" Платонъ ведетъ доказательство слѣдующимъ образомъ: идею, напримѣръ идею сходства, душа должна была получить раньше, чѣмъ получила какое бы то ни было воспріятіе своей земной, тѣлесной жизни; ибо съ этихъ

поръ она получала только такія воспріятія, а въ нихъ указанная идея не содержится. Поэтому остается только предположить, что душа получила идею во время нѣкотораго болѣе ранняго существованія или же въ моментъ рожденія. Послѣднее предположеніе безсмысленно, потому что въ этомъ случаѣ она должна была бы въ то-же мгновеніе снова забыть данную идею; такимъ образомъ идея можетъ быть воспринята только въ періодѣ предсуществованія. Эта аргументація показываетъ, что ученіе объ ἀνάμνησις (воспоминаніи) слѣдутъ понимать въ буквальномъ смыслѣ, въ смыслѣ времени, и что его слѣдуетъ относить къ предшествующему земной жизни существованію души. Для него строится строго-діалектическое доказательство, основывающееся на психологіи и теоріи познанія, между тѣмъ какъ болѣе раннее изложеніе этой доктрины, въ „Менонѣ", въ „Фэдрѣ" и въ ссылкѣ, встрѣчающейся въ „Пирѣ", построено скорѣе на миѳически-религіозныхъ представленіяхъ (ср. ниже гл. 5).

Еще выше и шире паритъ однако мысль Платона надъ основами, положенными Сократомъ, въ вопросѣ о познавательной цѣнности понятій. Если Сократъ могъ удовольствоваться значеніемъ понятій, какъ принциповъ для этическаго сужденія, то у Платона распространеніе знанія, выражаемаго понятіями, на область теоріи привело къ поразительно важнымъ выводамъ. Знаніе, съ греческой точки зрѣнія, всегда есть отраженіе бытія въ сознаніи, соотвѣтствіе между представленіемъ и его объектомъ. И если истинное знаніе заключается въ понятіяхъ, то въ содержаніи послѣднихъ должно, слѣдовательно, быть познано истинное бытіе, абсолютная дѣйствительность. Этимъ оборотомъ Платонъ черпаетъ въ Сократовской философіи смѣлость для созданія новой метафизики. Діалектика заявляетъ, что она—познаніе истиннаго бытія.

Это сказывается на двойномъ значеніи платоновскаго выраженія идея (ἰδέα, εἶδος). Въ качествѣ

функцій, видовъ умственной дѣятельности, идеи являются понятіями, въ особенности родовыми понятіями [1]); какъ объекты же, познанные и изображенные въ содержаніи понятій, идеи суть „формы" истиннаго бытія, сама дѣйствительность со всей опредѣленностью своего содержанія. Въ послѣднемъ смыслѣ (который особенно подробно разъясняется въ „Пирѣ") „идея" является не мыслью, а чѣмъ-то реальнымъ. Мы обладаемъ идеей красоты (въ субъективномъ значеніи), какъ родовымъ понятіемъ только потому, что ея объектъ—идея красоты (въ объективномъ значеніи) или „само красивое" (αὐτὸ τὸ καλόν) — есть абсолютная сущность, форма истинной дѣйствительности [2]).

Свою настоящую окраску и свой историческій блескъ ученіе объ идеяхъ пріобрѣло однако лишь благодаря тому, что въ это развитіе сократовскаго ученія о понятіяхъ, оно сумѣло включить результаты софистической гносеологіи и особенно теоріи Протагора. Въ этомъ отношеніи Платонъ является могучимъ духомъ, который приводитъ противоположности, порожденныя философіей эпохи просвѣщенія, къ единству высшаго порядка; и это удалось ему именно благодаря его синоптическому воззрѣнію на сущность понятій.

Ибо отрицательная и полемическая сторона этого взгляда является не чѣмъ инымъ, какъ критикой,

---

[1]) При этомъ мы не считаемся съ той специфической терминологіей, которая была точно установлена въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ самимъ Платономъ, а затѣмъ Аристотелемъ, и по которой съ формально-логической стороны γένος и εἶδος различаются такъ, какъ мы теперь различаемъ «родъ» и «видъ».

[2]) Это двойное значеніе слова «идея» играло большую роль въ развитіи платонова ученія, и имъ же въ немалой степени было обусловлено его историческое вліяніе; но въ то же время оно повело къ многочисленнымъ недоразумѣніямъ. Слѣдуетъ въ особенности замѣтить, что на позднѣйшее пониманіе, по которому идеи являются первообразными мыслями Бога, у самого Платона нѣтъ ни малѣйшаго намека.

которой Платонъ подвергаетъ въ „Өеэтетѣ“ все софистическое ученіе о познаніи; она сводится къ тому, что изъ однихъ только воспріятій никогда нельзя получить знанія, какъ системы понятій и, слѣдовательно, нельзя получить никакой „науки“ вообще. Чтобы доказать это, Платону надо только держаться того, что высказалъ Протагоръ. Послѣдній ограничилъ воспріятіями все человѣческое познаніе и именно поэтому пришелъ къ слѣдующему выводу: не существуетъ истины, которая имѣла бы всеобщее значеніе, но для каждаго истинно то, что ему въ данный моментъ кажется истиннымъ, и мѣрою всѣхъ вещей является, такимъ образомъ, (отдѣльный) человѣкъ. Платонъ вполнѣ соглашается съ этимъ выводомъ; онъ даже принимаетъ ту психофизическую теорію, по которой воспріятіе происходитъ изъ встрѣчи двухъ противоположныхъ движеній,—движенія воспринимающаго субъекта и подлежащаго воспріятію объекта: при столкновеніи ихъ въ послѣднемъ возникаетъ воспринимаемое качество (αἰσθητόν), въ первомъ—воспринятое представленіе (αἴσθησις), вполнѣ сходное съ этимъ качествомъ. Но такая относительная истинность поэтому и дѣйствительна только въ моментъ акта воспріятія и проходитъ вмѣстѣ съ нимъ. И еслибы знаніе было ограничено одними воспріятіями и ихъ содержаніемъ, то оно никогда не перешло бы за предѣлы этой относительной истины. Это-же проявляется и въ томъ опредѣленіи (принадлежащемъ, быть можетъ циникамъ), по которому сущность „науки“ заключается въ правильномъ — выведенномъ изъ воспріятій— мнѣніи и въ его разумномъ обоснованіи (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου). Поэтому истинное знаніе (ἐπιστήμη), необходимое для добродѣтели, можетъ быть достигнуто лишь совершенно инымъ путемъ — именно, путемъ діалектическаго мышленія.

Если такимъ образомъ воспріятія не признаются за источникъ дѣйствительнаго и совершеннаго научнаго знанія, то, съ другой стороны, имъ все-же при-

писывается извѣстнаго рода относительная и мимолетная истинность и познавательная сила. Мышленіе и воспріятіе являются двумя разнородными и въ то же время разноцѣнными ступенями познавательной дѣятельности; между сократовскимъ и протагоровымъ принципомъ, сохраняющими значеніе каждый въ своемъ родѣ и въ своей области, возникаетъ нѣкоторое отношеніе, какъ между цѣнностями, причемъ, однако, оба они считаются отличающимися другъ отъ друга кореннымъ и существеннымъ образомъ, и о непосредственномъ переходѣ отъ одного вида познаванія къ другому нѣтъ и рѣчи [1]).

Этому отношенію между способами познаванія должно, по воззрѣнію Платона, соотвѣтствовать и аналогичное отношеніе между объектами познаванія. Если въ понятіяхъ заключено такое знаніе, которое, хотя и вызывается воспріятіями, но не развивается изъ нихъ и существенно отъ нихъ отличается, то и идеи, служащія объектами понятій, должны обладать, рядомъ съ объектами воспріятій, самостоятельной и болѣе высокой реальностью. Но объектами воспріятій во всѣхъ случаяхъ являются тѣла и ихъ движеніе, или, какъ чисто по-гречески оттѣняетъ Платонъ, *видимый* міръ; слѣдовательно идеи, какъ объектъ познанія, выраженнаго въ понятіяхъ, должны представлять собою самостоятельную, отдѣльную дѣйствительность, *невидимый* и *не-тѣлесный* міръ.

Это *открытіе имматеріальнаго міра* составляетъ главную заслугу платоновой діалектики.

---

[1]) Въ этомъ заключается главное различіе между Платономъ и Демокритомъ. Послѣдній также требовалъ, рядомъ съ познаніемъ черезъ воспріятія (σκοτίη γνώμη), понимаемымъ и оцѣниваемымъ въ протагоровомъ смыслѣ, еще и истиннаго знанія (γνησίη γνώμη), получаемаго посредствомъ мышленія; но онъ полагалъ, что одно можно вывести изъ другого, онъ устанавливалъ между ними разницу только въ степени, но не по существу, и потому съ помощью мышленія, оперирующаго понятіями, онъ нашелъ не новый, не-тѣлесный міръ, а только основной элементъ того же тѣлеснаго міра—атомы.

Оно является строго-послѣдовательнымъ выводомъ изъ того взгляда, что понятіе существенно отличается отъ воспріятій, которымъ оно соотвѣтствуетъ, и изъ требованія, по которому объектомъ понятія должно служить нѣчто существенно отличающееся отъ тѣлъ и ихъ движеній, составляющихъ объекты воспріятій. Такимъ образомъ идеи становятся для Платона имматеріальными образами и сущностями; онѣ составляютъ особый, высшій міръ, рядомъ съ воспринимаемымъ тѣлеснымъ міромъ. Ибо различіе цѣнности, относившееся къ видамъ познаванія, необходимо переносится и на соотвѣтствующія имъ области дѣйствительности.

Такое раздѣленіе міра на разноцѣнныя области само по себѣ было не ново для греческаго мышленія. Подготовленное обычнымъ въ религіозныхъ представленіяхъ всѣхъ народовъ противопоставленіемъ неба и земли, оно получило у грековъ теоретическое выраженіе благодаря пиѳагорейцамъ. Послѣдніе находили порядокъ (κόσμος) и устойчивость, равномѣрность и гармонію только въ мірѣ созвѣздій; міръ же „подъ луной", землю со всѣмъ, что на ней происходитъ, они разсматривали какъ царство безпорядка, смѣны и несовершенства. Но и это различеніе проводилось все-таки въ предѣлахъ тѣлеснаго міра. Совершенно нова въ платоновомъ ученіи объ идеяхъ была мысль противопоставить всему тѣлесному міру, познаваемому посредствомъ воспріятій, имматеріальный міръ идей, какъ объектъ знанія, выражаемаго въ понятіяхъ. Правда, и этотъ взглядъ Платона, какъ мы увидимъ ниже, въ своемъ основаніи имѣлъ религіозный характеръ; правда, онъ былъ связанъ съ родственной ему пиѳагорейской космографіей, но его своеобразность все-таки заключалась въ требованіи, чтобы высшій міръ былъ міромъ невидимымъ, имматеріальнымъ; и корни этой своеобразности лежали въ принципѣ діалектики.

Поэтому ядромъ платоновой философіи является

дуализмъ, устанавливаемый въ ней между обоими видами познанія—мышленіемъ и воспріятіемъ, и точно такъ же между обоими ихъ объектами—имматеріальнымъ и матеріальнымъ міромъ. На высотѣ своего изложенія въ „Республикѣ“ Платонъ далъ слѣдующій очеркъ своей системы. Всякое познаніе есть либо разумное пониманіе (νόησις), либо основанное на воспріятіяхъ мнѣніе (δόξα). Предметомъ перваго служитъ невидимый, не-тѣлесный міръ; разумное познаніе простирается частью на идеи (ἐπιστήμη), частью на математическія формы (διάνοια); познаніе же посредствомъ воспріятій—частью на самыя тѣла (πίστις), частью на ихъ искусственныя изображенія (εἰκασία).

Тотъ же дуализмъ переносится изъ теоретической и на практическую дѣятельность. Если, какъ полагалъ Сократъ, хотѣніе человѣка опредѣляется его пониманіемъ, то и цѣнность его хотѣнія будетъ зависѣть отъ цѣнности его пониманія. Изъ истиннаго діалектическаго знанія должна вытекать иная, высшая добродѣтель, нежели изъ относительнаго знанія, изъ воспріятій и мнѣній. Поэтому Платонъ различаетъ по существу и по цѣнности два вида добродѣтели: философскую и обыкновенную. Обыкновенная добродѣтель, это—та мѣщанская порядочность, которая покоится на привычкѣ и обычаѣ, на накопленныхъ опытомъ мнѣніяхъ; ея правила—мораль толпы и будничной жизни—соблюдаются отдѣльнымъ человѣкомъ не изъ убѣжденія, но изъ разсудительности и изъ личныхъ интересовъ. Напротивъ, философская добродѣтель возникаетъ изъ знанія, сведеннаго въ понятія; она сознаетъ свои мотивы и можетъ дать въ нихъ отчетъ; она—жизнь, руководимая разумомъ. Поэтому и цѣли ея лежатъ въ невидимомъ мірѣ, между тѣмъ какъ „обыденная добродѣтель“ стремится къ благамъ земной жизни.

Такимъ образомъ Платонъ и въ области практики устраняетъ разладъ между доктринами Со-

крата и софистовъ, признавая ихъ дѣйствительность въ различныхъ сферахъ. Однако, вполнѣ естественно, что въ этомъ отношеніи различіе цѣнностей оттѣняется еще сильнѣе и рѣзче. Въ теоретическомъ отношеніи знанію, основанному на воспріятіяхъ и примѣнимому только къ частичному содержанію видимаго міра, могла быть приписана извѣстная, хотя и низшая, цѣнность; практически же признаніе, что мораль разсудительности сохраняетъ свое значеніе для толпы, заключало въ себѣ въ то же время сужденіе о непригодности этой морали для избранной части человѣчества, которая призвана найти свое благо въ истинномъ знаніи.

На ряду съ этимъ теоретическимъ и практическимъ дуализмомъ, діалектика, со своимъ синоптическимъ основнымъ воззрѣніемъ на сущность понятія, имѣла, однако, еще и другую сторону: если понятіе должно быть чѣмъ-то инымъ, нежели воспріятія, то послѣднія все-таки должны походить на него и быть въ состояніи такимъ образомъ вызывать его въ памяти. Это послѣднее, положительное отношеніе, точно такъ же, какъ и противоположное, должно было для Платона перенестись на отношеніе видимаго міра къ невидимому, на отношеніе тѣлесныхъ явленій къ идеямъ. И въ качествѣ имматеріальныхъ образовъ и сущностей **идеи** суть **прототипы**, (παραδείγματα) которыхъ несовершенныя, лишь сходныя, но не тожественныя изображенія (εἴδωλα) содержатся въ тѣлесныхъ вещахъ.

Все видимое есть подобіе невидимаго. Если Аристотель намекаетъ, что уже пиѳагорейцы установили такое отношеніе между вещами и „числами“, то это—быть можетъ, вѣрное указаніе на историческую связь, и здѣсь математика и отношеніе между математическими и эмпирическими величинами снова играютъ посредническую роль; но какой шагъ впередъ отъ неопредѣленной, игривой аналогіи, которую проводилъ какой нибудь пиѳагореецъ между справедливостью и числомъ четыре или де-

вять, къ логической ясности, съ которою въ діалектикѣ красивая вещь разсматривается какъ несовершенное изображеніе „самой красоты"! И здѣсь Платонъ при помощи сократовскаго принципа облагородилъ то, что въ области представленій нашелъ у пиѳагорейцевъ.

Этимъ положительнымъ отношеніемъ между идеей и явленіемъ, между понятіемъ и воспріятіемъ обусловленъ, какъ показано выше, тотъ процессъ, посредствомъ котораго знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, возникаетъ какъ воспоминаніе. Но этотъ процессъ имѣетъ для человѣка, подобнаго Платону, не только логическій, но въ то же время и этическій, и, какъ мы увидимъ ниже, религіозный характеръ; это—не процессъ безстрастнаго мышленія, но процессъ, до глубины потрясающій душу человѣка. Когда воспріятіе чувственныхъ вещей пробуждаетъ въ душѣ воспоминаніе о сверхъ-чувственномъ „образѣ", который она нѣкогда созерцала въ невидимомъ мірѣ, то она не успокаивается на этомъ воспоминаніи; въ еще неиспорченной душѣ поднимается удивленіе, а затѣмъ могучее стремленіе снова созерцать этотъ „первообразъ" во всей его чистотѣ и совершенствѣ и такимъ путемъ подняться въ высшій міръ; въ ней возникаетъ мучительное безпокойство, она порывается отъ чувственнаго къ сверхъ-чувственному, чтобы схватить его и овладѣть имъ. Это—ф и л о с о ф с к о е с т р е м л е н і е, это — п л а т о н и ч е с к а я л ю б о в ь, со всѣми ея страданіями и всѣми ея радостями.

Потому и наука, исполненная этого стремленія, есть любовь къ мудрости, φιλοσοφία (философія) [1]. Въ серединѣ между неизмѣннымъ достояніемъ боговъ и тупостью невоспріимчивыхъ низшихъ су-

---

[1]) Позднѣйшая традиція приписываетъ созданіе этого термина Пиѳагору; но всѣ признаки говорятъ за то, что онъ получилъ свое значеніе лишь въ сократовскомъ кругу, быть можетъ, у самого Платона.

ществъ стоитъ она, какъ **стремленіе къ знанію**. Первые, боги—обладатели знанія; люди толпы—представители невѣжества; философы, это—тѣ, кто хочетъ знать.

Такъ становится глубже и осуществляется сократовскій идеалъ любви (ἔρως). Нравственная общность стремленія къ истинѣ и совершенству получаетъ матафизическое значеніе; духовнымъ содержаніемъ общенія является, какъ изложено съ восхитительной и поражающей красотой въ „Фэдрѣ“ и „Пирѣ“, возношеніе къ имматеріальному міру идей; его цѣль — снова вызвать первообразы въ родственныхъ душахъ. Эротъ (любовь), какъ философское влеченіе, есть влеченіе чувственнаго къ сверхъчувственному, и отсюда уже можно предвидѣть, какимъ путемъ ученіе объ идеяхъ дойдетъ до того, чтобы и за этимъ субъективнымъ процессомъ признать матафизическое значеніе.

2. Міръ, какъ сущность, и міръ возникновенія.

(Метафизика).

Отправными точками діалектики служили антропологическія воззрѣнія, господствовавшія въ философіи въ эпоху просвѣщенія, и противоположность между Сократомъ и софистами; но болѣе широкая постановка въ ней проблемы знанія, естественно, привела къ переходу на матафазическую почву. Мышленію и воспріятію соотвѣтствуютъ невидимый и видимый міръ. Когда Платонъ такимъ образомъ вышелъ изъ тѣхъ предѣловъ, какіе первоначально поставила себѣ аттическая философія, то его взоръ долженъ былъ обратиться къ метафизическимъ доктринамъ, созданнымъ въ первомъ, космологическомъ періодѣ греческой науки; и, приведя ученіе объ идеяхъ въ связь съ ихъ выводами и противоположными взглядами, онъ достигъ той высоты, на кото-

рой для него стало возможнымъ связать всѣ нити предыдущаго мышленія въ одно великое цѣлое.

Самымъ важнымъ моментомъ въ синтезѣ, который онъ такимъ образомъ произвелъ, было то обстоятельство, что противоположность между матеріальнымъ и имматеріальнымъ міромъ могла быть отожествлена съ тѣмъ основнымъ противоположеніемъ, которое въ болѣе ранней философіи обнаружилось между Гераклитомъ и элейцами. Это противоположеніе было выраженнымъ въ понятіяхъ продуктомъ первыхъ изслѣдованій природы, и изъ него исходили затѣмъ примиряющія попытки въ естествознаніи пятаго вѣка; къ нему же примкнулъ теперь Платонъ со своимъ ученіемъ объ идеяхъ.

Первою проблемой греческой философіи былъ вопросъ объ единомъ и неизмѣнномъ принципѣ, лежащемъ въ основѣ разнообразныхъ измѣняющихся процессовъ, совершающихся въ природѣ. Изъ различныхъ попытокъ качественно опредѣлить этотъ основной элементъ развилось съ одной стороны ученіе Гераклита о вѣчномъ теченіи всѣхъ вещей, въ которыхъ нельзя найти непреходящаго бытія, съ другой — отвлеченная доктрина элейцевъ, которые считали, что съ постулатомъ единаго бытія, требуемымъ мыслью, несовмѣстимы множественность и смѣна явленій. По Гераклиту міръ есть вѣчное возникновеніе, бытіе же въ немъ—лишь призракъ, по Пармениду существуетъ только одно неизмѣнное бытіе, а всякое измѣненіе — обманъ чувствъ. Послѣдователи, какъ Эмпедоклъ, Анаксагоръ и атомисты, пытались примирить обѣ эти парадоксальныя крайности, принявъ нѣсколько неизмѣняемыхъ субстанцій, поочереднымъ смѣшеніемъ и раздѣленіемъ которыхъ долженъ быть объясненъ эмпирическій міръ, съ его разнообразіемъ и измѣнчивостью. Такимъ путемъ возникли основныя понятія естествознанія—элементъ и атомъ.

Платону ученіе объ идеяхъ давало возможность совершенно инымъ образомъ примирить указанныя

противорѣчія. Видимый міръ тѣлъ, объектъ воспріятій, разнообразный и измѣнчивый, какъ и самыя воспріятія, представлялся ему царствомъ гераклитова совершенія, вѣчнаго возникновенія и изчезновенія, въ которомъ нѣтъ ничего постояннаго; цѣль же познанія, сводимаго въ понятія,—познанія, предметомъ котораго должно служить невидимое, состоитъ въ томъ, чтобы припомнить чистый первообразъ, непреходящее единое, заключенное во всѣхъ смѣняющихся данныхъ воспріятія; въ противоположность тѣлеснымъ явленіямъ, идеи носятъ на себѣ признаки элейскаго бытія.

Такимъ образомъ сверхъ-чувственный міръ идей, царство невидимаго сдѣлалось для Платона міромъ вѣчнаго, истиннаго бытія (ὄντως ὄν) или сущности (οὐσία), тѣлесный же міръ, царство видимаго—міромъ возникновенія (γένεσις).

Въ этомъ смыслѣ ученіе Протагора приводится, первоначально въ „Өеэтетѣ“, въ связь съ ученіемъ Гераклита,—въ связь, быть можетъ, нѣсколько болѣе тѣсную, чѣмъ какова она была въ дѣйствительности. Платонъ, какъ позднѣе скептики, объяснялъ утвержденіе объ относительности воспріятій вѣчной измѣнчивостью ихъ объекта, т. е. тѣлеснаго міра. Если воспріятіе, которое само есть продуктъ различныхъ и противоположныхъ движеній, служитъ лишь отраженіемъ мимолетнаго состоянія, кратковременнаго отношенія между субъектомъ и объектомъ, то его истинность исчезаетъ вмѣстѣ съ этимъ состояніемъ, она имъ съ самаго начала и ограничена. Міръ, подобный тѣлесному, гдѣ все вѣчно возникаетъ и исчезаетъ, гдѣ нѣтъ постояннаго бытія, можетъ служить предметомъ только такого же непостояннаго рода познанія, лишеннаго прочнаго единства,—и такимъ именно родомъ познанія является воспріятіе. Постоянно лишь возникающій міръ познается постоянно лишь возникающею, никогда не получающею устойчивыхъ и законченныхъ формъ, дѣятельностью души.

Съ другой стороны, еще болѣе естественно, что Платонъ привелъ знаніе, выражаемое понятіями, въ связь съ элейской метафизикой. Уже нѣкоторыя формальныя черты его діалектики напоминали разсужденія, которыми пользовался въ особенности Зенонъ; по существу же родственность заключалась въ томъ, что идея, какъ объектъ истиннаго познанія, должна была обладать стройной невидимой дѣйствительностью, отличной и независимой отъ всѣхъ формъ, въ которыхъ она воспринимается. Эта тѣсная положительная связь между ученіемъ объ идеяхъ и элейской доктриной, наиболѣе ясно сказывается въ діалогахъ „Софистъ" и „Парменидъ": въ обоихъ ясно видно, что Платонъ желалъ замѣнить абстрактное бытіе элейцевъ сверхъ-чувственнымъ міромъ идей, и въ обоихъ разсматриваются трудности, на которыя онъ при этомъ натолкнулся [1]).

Такимъ образомъ, благодаря принципу соотношенія между знаніемъ и предметомъ знанія, платоново ученіе объ идеяхъ занимаетъ между элейцами и Гераклитомъ, и надъ ними, приблизительно такое же положеніе, какъ между Сократомъ и Протагоромъ, и надъ ними. Въ обоихъ случаяхъ Платонъ обращаетъ противоположность въ различіе цѣнностей. Предметомъ истиннаго познанія посредствомъ понятій, познанія, котораго искалъ Сократъ, служитъ міръ идей, имѣющій цѣнность элейскаго бытія; предметомъ относительнаго познанія посредствомъ воспріятій, какъ его понималъ Протагоръ, служитъ тѣлесный міръ, имѣющій и цѣнность только относительную, именно, цѣнность гераклитова возникновенія.

---

[1]) Таковъ, безъ сомнѣнія, смыслъ обоихъ произведеній, и этимъ они помогаютъ намъ понять философію Платона—безразлично, допустимъ ли мы, что Платонъ самъ дѣлалъ себѣ эти возраженія, или предположимъ, что они исходятъ отъ элейца—руководителя обоихъ діалоговъ. Ср. выше стр. 60 и сл. О вліяніи, которое оказали эти возраженія на Платона, будетъ сказано ниже, стр. 95 и сл.

Нельзя не видѣть, насколько бо́льшую роль здѣсь играетъ элейско-сократовскій моментъ, нежели гераклито-протагоровскій. Первый принципіально опредѣляетъ платоново міросозерцаніе и оставляетъ послѣднему лишь подчиненное мѣсто. Подобно тому, какъ воспріятіе, по сравненію съ мышленіемъ въ понятіяхъ, содержитъ лишь низшій видъ познанія, такъ и міръ возникновенія, чувственное царство тѣлъ, обладаетъ лишь низшей дѣйствительностью по сравненію съ міромъ сущности, сверхъ-чувственнымъ царствомъ идей.

Это становится особенно понятнымъ, если присмотрѣться къ тому, какъ Платонъ діалектически опредѣляетъ возникновеніе. Онъ возвращается при этомъ къ той же мысли, которою пользовался великій элеецъ Парменидъ для того, чтобы рядомъ со своимъ ученіемъ о бытіи, исключавшимъ всякую множественность и всякое движеніе, все-таки, хотя бы гипотетически, разбирать вопросы, относящіеся къ міру явленій. Этотъ міръ онъ считалъ смѣсью бытія и небытія. Точно такъ же и Платонъ разсматриваетъ міръ идей, какъ чистое бытіе (εἰλικρινές), тѣлесный же міръ, съ его вѣчнымъ возникновеніемъ, какъ с м ѣ с ь б ы т і я и н е б ы т і я (μὴ ὄν). Возникновеніе, это—бытіе и въ то же время небытіе, еще небытіе или уже небытіе, и въ этомъ именно и заключается низшее достоинство міра возникновенія по сравненію съ міромъ, какъ сущностью.

Этимъ однако не исчерпывается элейская окраска указанныхъ мыслей. Для Парменида „бытіе", сообразно съ прирожденнымъ матеріалистическимъ направленіемъ человѣческаго мышленія, означало тѣлесность или наполненіе пространства, небытіе же означало п у с т о е п р о с т р а н с т в о. Для Платона „бытіе" было уже не тѣлеснымъ; напротивъ, оно было положительной имматеріальной дѣйствительностью, именно—идеей; „небытіе" же (μὴ ὄν) и у него, какъ у элейцевъ, оставалось пустымъ пространствомъ. Но для него „міръ возникновенія",

тѣлесный міръ, сдѣлался поэтому смѣсью идей съ пустымъ пространствомъ, онъ пересталъ, такимъ образомъ, быть только чѣмъ-то кажущимся или совершеннымъ ничто; онъ сталъ низшей, менѣе чистой, ослабленной степенью дѣйствительности; поэтому міръ идей, по сравненію съ нимъ, назывался истиннымъ бытіемъ (τὸ ὄντως ὄν).

Такимъ образомъ, мы, въ концѣ-концовъ, видимъ у Платона два міра: одинъ изъ нихъ—невидимый, вѣчный, непроисшедшій и непреходящій, неизмѣнный, поистинѣ дѣйствительный; это—имматеріальный міръ идей; другой — видимый, безпрерывно измѣняющійся, въ своемъ бытіи смѣшанный съ пространственнымъ небытіемъ; это—матеріальный міръ тѣлъ и ихъ движеній.

Это ученіе о двухъ мірахъ является оригинальной и типической чертой платоновой метафизики, и его главный моментъ заключается въ понятіи имматеріальности. Ибо въ предѣлахъ физическаго міра уже пиѳагорейцы, какъ было указано выше, дѣлали различіе въ цѣнности между высшей и низшей дѣйствительностью. Платоново ученіе о двухъ мірахъ можно обозначить, какъ возвышеніе того же пиѳагорейскаго воззрѣнія; міръ звѣздъ, въ качествѣ тѣлеснаго и подвижного, еще принадлежитъ у него къ міру возникновенія, и лишь въ новомъ имматеріальномъ мірѣ онъ находитъ абсолютный покой, чистое, постоянно равное самому себѣ бытіе.

Рѣзкое противопоставленіе этихъ двухъ міровъ, метафизическій дуализмъ, является слѣдствіемъ гносеологическаго дуализма между мышленіемъ и воспріятіемъ. Знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, познаетъ міръ, который есть и никогда не возникаетъ; воспріятіе же и мнѣніе (πίστις) направлены на міръ, который возникаетъ, но никогда не есть. Эта формула, встрѣчающаяся еще въ позднихъ произведеніяхъ (въ „Тимеѣ“), опредѣляетъ въ общихъ чертахъ то міросозерцаніе, которое мы находимъ у

нашего философа въ среднемъ періодѣ его жизни: въ „Фэдрѣ“, въ первой половинѣ „Фэдона“. Оно, какъ мы увидимъ ниже, наиболѣе близко подходило къ его религіознымъ убѣжденіямъ, и изъ всѣхъ его доктринъ оно производило самое сильное впечатлѣніе и сыграло самую важную роль въ исторіи.

Но оно заключало въ себѣ множество трудностей, которыя не ускользнули отъ самого философа и отъ болѣе зрѣлыхъ изъ его товарищей. Строгая критика, которой впослѣдствіи подвергъ эту доктрину Аристотель, во всѣхъ главныхъ чертахъ намѣчена уже въ діалогахъ „Софистъ“ и Парменидъ“, и ея вліяніе ясно сказывается въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Платона.

Первая трудность состоитъ въ томъ, чтобы установить границы содержащагося въ мірѣ идей. Если по логическому плану Платона всякое родовое понятіе должно было означать познаніе какой-либо идеи, то невидимый міръ населялся первообразами всѣхъ видимыхъ вещей; тогда въ немъ было представлено также злое и гадкое, тогда въ міръ чистыхъ образовъ проникали и различные грязные элементы, родовыя понятія пошлаго, некрасиваго и отвратительнаго. Въ „Парменидѣ“ Сократу указываютъ, что логическій принципъ не даетъ возможности предохранить царство идей отъ такихъ вторженій. Но это возраженіе сводится къ тому, что характеромъ родового понятія не обосновывается различіе въ цѣнности обоихъ міровъ, или, какъ позднѣе выразилъ эту мысль Аристотель, что міръ идей есть не что иное, какъ міръ воспріятій, еще разъ представленный въ понятіяхъ.

Принципіально Платонъ не сумѣлъ выпутаться изъ этой безвыходной дилеммы; но по его примѣрамъ можно видѣть, въ какомъ направленіи онъ пытался это сдѣлать. Наиболѣе часто называетъ онъ качественныя понятія, какъ теплота и холодъ, легкость и тяжесть, охотно также и математическія отношенія, какъ равенство, величина,

единственность, двойственность; въ особенно важныхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о міросозерцаніи, выраженномъ въ ученіи объ идеяхъ, мы находимъ опредѣленія цѣнности, какъ красота, добро, справедливость. Но рядомъ съ этими идеями качествъ встрѣчаются и идеи матерій, какъ огонь, или состояній, какъ покой и движеніе, цвѣтъ и звукъ, далѣе, родовыя понятія живыхъ существъ, какъ животное и человѣкъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ наконецъ, даже идеи искусственныхъ произведеній человѣка, какъ столъ и постель[1]). На основаніи всего этого мы можемъ сказать, что Платономъ руководило стремленіе найти типическія и въ особенности нормативныя опредѣленія эмпирической дѣйствительности въ болѣе высокой дѣйствительности идей; но это стремленіе нигдѣ не выражено принципіально, и оно не могло поэтому сдѣлаться точнымъ критеріемъ для выбора родовыхъ понятій, достойныхъ принятія въ міръ идей[2]). И послѣдній въ сущности остается поэтому совокупностью всевозможныхъ родовыхъ понятій.

Еще больше трудностей представлялъ для Платона и вопросъ о порядкѣ и связи между идеями; и здѣсь формальный принципъ діалектики также оказывался недостаточнымъ. Что весь

---

[1]) Хотя Аристотель сообщаетъ, что въ позднѣйшее время Платонъ не признавалъ болѣе идей отношеній и искусственныхъ произведеній, но этому, по крайней мѣрѣ судя по произведеніямъ, нельзя вполнѣ довѣрять. Идеи отношеній играютъ еще въ «Фэдонѣ» важную роль, а въ одной изъ болѣе позднихъ частей «Республики» (въ первой половинѣ десятой книги) рѣчь идетъ объ идеѣ постели Правда, въ этомъ мѣстѣ пускается въ ходъ быстро намѣченное (и не особенно счастливо проведенное) доказательство, цѣль котораго—принизить художественную дѣятельность людей посредствомъ указанія на то, что она—не что иное какъ копированіе копіи.

[2]) Поэтому если Гербартъ опредѣляетъ идеи Платона, какъ абсолютныя качества, то это, быть можетъ, правильно выражаетъ тенденцію философа, но не соотвѣтствуетъ его дѣйствительному ученію.

міръ идей въ конечномъ счетѣ долженъ сводиться къ единству и составлять стройную систему,—это вытекало, какъ необходимый постулатъ, изъ элейскаго мотива, заключеннаго въ этомъ ученіи; а отдѣльные діалектическіе пріемы, въ особенности подраздѣленіе понятій, непосредственно приводили къ мысли о подобной связи (κοινωνία) идей. Но при подробной разработкѣ возникали большія трудности. Такъ какъ идеи имѣли общее значеніе въ очень различной степени, то можно было не только относить къ одной и той же конкретной вещи нѣсколько идей, но отчасти и относить однѣ идеи къ другимъ. Правда, такимъ образомъ между ними можно было установить отношенія подчиненности и соподчиненности; но это удавалось лишь для извѣстныхъ ограниченныхъ группъ. Такъ называемую платонову пирамиду понятій, которая должна была отъ низшихъ, единичныхъ и частныхъ понятій, служившихъ ея основаніемъ, подниматься посредствомъ послѣдовательнаго, шагъ за шагомъ проводимаго отвлеченія къ самому общему изъ всѣхъ понятій, какъ къ своей вершинѣ,—такую пирамиду Платонъ не только не создалъ,—онъ даже не думалъ о ея созданіи [1]). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, гдѣ это требовалось ходомъ его изслѣдованій, Платонъ разбиралъ и наиболѣе общія понятія, напримѣръ, въ „Государствѣ" отношеніе между бытіемъ и сознаніемъ, въ „Өеэтетѣ" отношеніе между бытіемъ и небытіемъ, между тожествомъ и различіемъ и т. д.; но онъ не сдѣлалъ попытки привести весь міръ идей въ логическій порядокъ, и

[1]) Лишь болѣе позднія, находившіяся подъ вліяніемъ Платона, древнія философскія школы сдѣлали такую попытку, и при этомъ, сообразно свойствамъ логической закономѣрности, онѣ, естественно, пришли къ тому выводу, что вершина пирамиды—высшее и наиболѣе общее понятіе должно въ то же время быть и самымъ безсодержательнымъ, что въ немъ должно заключаться лишь совершенно неопредѣленное нѣчто или ничто.

для того, чтобы установить въ немъ систематическое единство, онъ прибѣгъ къ инымъ средствамъ.

Къ нимъ мы должны причислить неудачную, въ старости пришедшую философу мысль развить міръ идей, какъ систему чиселъ. Мы почти не знаемъ этой попытки изъ произведеній Платона, въ которыхъ, какъ въ „Филебѣ", она лишь въ концѣ слегка намѣчается; главныя свѣдѣнія о ней даютъ Аристотель (особенно въ своей Метафизикѣ) и позднѣйшія, болѣе или менѣе отрывочныя сообщенія. Какъ ни темны ея подробности,—ея общіе мотивы вполнѣ можно понять. Пиѳагорейцы, стремившіеся создать систематическій сводъ научныхъ доктринъ и не имѣвшіе еще логической основы для него, воспользовались для этой цѣли своей теоріей чиселъ: они въ каждой области сопоставляли, посредствомъ болѣе или менѣе остроумныхъ и произвольныхъ аналогій, отдѣльныя понятія съ отдѣльными числами десятичной системы: такъ, напримѣръ, точку они обозначали, какъ одинъ, линію — какъ два, плоскость—какъ три, тѣло—какъ четыре и т. д. Такимъ путемъ они получали хотя нѣкоторое подобіе порядка между понятіями. Если Платонъ воспользовался этимъ суррогатомъ, то здѣсь имѣло значеніе то обстоятельство, что пиѳагорейцы всю систему чиселъ выводили изъ единицы, а это отношеніе между единственностью и множественностью играло важную роль также и въ разсужденіяхъ Платона объ отношеніи между идеей и ея явленіями, а затѣмъ и объ отношеніи между высшими и низшими идеями. Поэтому такія основныя положенія теоріи чиселъ, какъ противоположность между прямымъ и кривымъ, которую пиѳагорейцы къ тому же отожествляли съ противоположностью между неограниченнымъ и ограниченнымъ, или какъ отношеніе одного къ двумъ и т. д.—такія положенія для Платона сдѣлались метафизическими точками отправленія, исходя изъ которыхъ, онъ выводилъ всѣ идеи изъ одного и того же единаго принципа.

Различныя толкованія этого принципа и подробности разработки всей безплодной мысли могутъ быть здѣсь опущены тѣмъ скорѣе, что они темны и противорѣчивы, и что очень большимъ сомнѣніямъ подвергается вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ дошедшія до насъ доктрины принадлежатъ Платону или ближайшимъ его ученикамъ.

Гораздо менѣе и въ то же время гораздо удачнѣе былъ другой путь, избранный Платономъ, именно,—замѣна логическаго порядка въ мірѣ идей порядкомъ телеологическимъ. Ибо разъ Платонъ пришелъ къ тому воззрѣнію, что самый высокій образъ въ сверхъ-чувственномъ мірѣ, обнимающій и опредѣляющій всѣ прочіе, есть идея добра, то подчиненіе остальныхъ понятій этому единому принципу уже не могло быть логической субординаціей видовыхъ понятій родовому,—это подчиненіе должно было получить смыслъ отношенія между средствами и цѣлью. Правда, и въ этомъ случаѣ Платонъ не выработалъ градаціи телеологическихъ отношеній, и всѣ идеи, напротивъ, оказываются подчиненными идеѣ добра, такъ сказать, сразу; но по существу для его системы такимъ образомъ всетаки создается единство и важный центральный пунктъ. Тѣ пути мысли, которые привели Платона къ этому результату, были, однако, связаны съ дальнѣйшими проблемами, плодами дуалистическаго характера его ученія о двухъ мірахъ.

Всѣ эти мысли группируются вокругъ вопроса объ отношеніи между явленіями и соотвѣтствующей имъ идеей. Если Платонъ приписывалъ послѣдней самостоятельную реальность въ сверхъ-чувственномъ мірѣ (χωρισμός), и если это царство невидимаго (τόπος νοητός) было не только отлично отъ видимаго міра, но и въ дѣйствительности существовало отдѣльно отъ него, то каково было отношеніе между ними? Этого вопроса Платонъ не поставилъ съ самаго начала. Онъ хотѣлъ только установить, что разумное познаніе обладаетъ, на ряду

съ воспріятіями, самостоятельной истинностью, и что ему именно поэтому принадлежитъ и самостоятельный объектъ; и когда оба міра были такимъ образомъ противопоставлены другъ другу,—тогда возникъ вопросъ объ отношеніи между ними.

Основное представленіе, которымъ Платонъ первоначально отвѣтилъ на этотъ вопросъ, и къ которому онъ постоянно возвращался, вытекало изъ синоптической теоріи образованія понятій и изъ доктрины, объяснявшей знаніе воспоминаніемъ: между идеей и явленіемъ (φαινόμενον) существуетъ то-же отношеніе, что и между понятіемъ и воспріятіемъ, именно—отношеніе сходства; при этомъ идеи считаются реальными первообразами, на которые явленія походятъ, хотя, разумѣется, лишь несовершенно. Отношеніе между явленіемъ и идеей есть, такимъ образомъ, подражаніе (μίμησις). Слѣдуетъ замѣтить, что это отношеніе первоначально понимается не въ генетическомъ смыслѣ, но только какъ выраженіе внутренней связи; этой же точки зрѣнія держались и пиѳагорейцы, разсматривая числа, какъ первообразы всѣхъ вещей. Лишь впослѣдствіи, въ „Тимеѣ“, Платонъ придалъ этому воззрѣнію тотъ смыслъ, что возникновеніе тѣлесныхъ вещей объясняется подражательной дѣятельностью, при которой за образцы берутся идеи.

Вначалѣ понятіе подражанія привело къ неразрѣшимому діалектическому затрудненію. Мы называемъ два явленія сходными, потому что оба они сходны съ общей соотвѣтствующей имъ идеей; но не требуется ли для того, чтобы установить сходство между идеей и явленіемъ, снова нѣчто высшее, общее обоимъ,—третье, посредствомъ котораго возможно сравненіе между ними?— и такъ до безконечности! Не требуется ли для того, чтобы установить сходство между конкретнымъ человѣкомъ и „человѣкомъ въ себѣ“, „третій человѣкъ“, который служилъ бы мѣриломъ при сравненіи? Это соображеніе (τρίτος ἄνθρωπος) приводится въ діалогѣ „Парменидъ“, и впослѣдствіи

имъ снова воспользовался Аристотель. Если теперь оно кажется намъ нѣсколько софистическимъ, то оно все-же указываетъ, что мысль Платона не успокоилась на понятіи подражанія.

Источникомъ другого встрѣчающагося у Платона взгляда на это отношеніе послужило разсужденіе о томъ, что идея должна быть чѣмъ-то единымъ (μονάς), въ противоположность множественности своихъ явленій. Такая постановка вопроса была особенно естественна въ діалогахъ написанныхъ въ элейскомъ духѣ; но и въ „Филебѣ" вопросъ подробно разбирается съ этой же точки зрѣнія. Какъ можетъ единое быть многимъ, и какъ можетъ многое быть единымъ? Здѣсь размышленіе прежде всего наводило на мысль объ отношеніи цѣлаго къ своимъ частямъ, и если это же отношеніе затѣмъ переносилось на понятіе и воспріятіе, или на идею и явленіе, то ясно, что при этомъ, выражаясь логическими терминами, имѣлось въ виду уже не содержаніе, но объемъ понятій. Такъ слѣдуетъ понимать слова Платона, что явленія участвуютъ (μετέχειν) въ идеяхъ. Только послѣднимъ присуща истинная реальность, а возникающія и проходящія явленія реальны лишь постольку, поскольку они участвуютъ въ этой „сущности". Платонъ оставилъ и это воззрѣніе нѣсколько неопредѣленнымъ; оно означаетъ, повидимому, что всѣ части объема какого нибудь понятія принимаются сходными съ самимъ понятіемъ, но Платонъ нигдѣ не выразилъ этого отношенія вполнѣ отчетливо. Поэтому, какъ ни важна была эта мысль, благодаря вліянію, которое она оказала на выработку аристотелевой логики,—она не могла всетаки быть послѣднимъ словомъ Платона объ отношеніи между идеей и явленіемъ.

Нѣсколько далѣе ведетъ насъ третье опредѣленіе, заключающееся въ словахъ Платона о присутствіи идеи въ явленіи (παρουσία). Вещи въ эмпирическомъ мірѣ становятся сходными съ идеей, когда она „приходитъ къ нимъ", и онѣ теряютъ это свой-

ство, когда идея „удаляется отъ нихъ". Платонъ разсматриваетъ отношеніе между идеей и явленіемъ съ этой точки зрѣнія главнымъ образомъ въ „Фэдонѣ", и здѣсь вначалѣ невольно напрашивается мысль, что это—только удобный способъ наглядно изобразить трудное діалектическое отношеніе: здѣсь прямо говорится о „приходѣ и уходѣ" идеи, благодаря которому чувственныя вещи то получаютъ измѣнчивыя качества, то снова ихъ лишаются. Но это представленіе, рядомъ съ другими проблемами, содержитъ слѣдующую большую трудность: такой „приходъ и уходъ" находящихся въ сверхъ-чувственномъ мірѣ идей не только не поддается никакому наглядному изображенію, но и совершенно несовмѣстимъ съ сущностью самихъ идей, съ ихъ неизмѣняемостью и неподвижностью.

Однако, разсматривая ближе эти изслѣдованія во второй половинѣ „Фэдона", мы видимъ, что они вытекаютъ изъ мысли, впервые выраженной здѣсь вполнѣ ясно. Если до этихъ поръ, и даже еще въ первой половинѣ „Фэдона" основной пунктъ ученія объ идеяхъ постоянно ищется въ томъ убѣжденіи, что существуетъ „сама красота", „само добро" и т. д., то здѣсь центръ тяжести переносится на новую мысль, по которой отдѣльная чувственная вещь т о л ь к о п о т о м у красива или хороша, и можетъ такою называться, что она участвуетъ въ идеѣ красоты или добра, иными словами, потому, что данная идея въ ней „присутствуетъ". Въ идеяхъ заключается, слѣдовательно, основаніе, въ силу котораго явленіе оказывается такимъ, какимъ его представляетъ въ частныхъ случаяхъ воспріятіе; присутствіемъ идеи объясняется свойство чувственной вещи, приходомъ идеи обусловлено возникновеніе, ея уходомъ—исчезновеніе этого свойства. Идеи это—п р и ч и н ы явленій.

Такимъ образомъ въ ученіе объ идеяхъ введенъ новый мотивъ, котораго первоначально въ немъ не было: оно стремится быть о б ъ я с н и т е л ь н о й

теоріей явленій. Цѣлью діалектики, въ ея первоначальной формѣ, было только—противопоставить колеблющимся воспріятіямъ и мнѣніямъ прочное знаніе; такое знаніе было найдено въ понятіяхъ, и, какъ объектъ послѣднихъ, потребовался сверхъчувственный міръ. Этимъ міромъ должна была заниматься философская мысль, не обращая вниманія на измѣнчивый чувственный міръ. Теперь же намъ заявляютъ, что ученіе объ идеяхъ, и только одно оно можетъ сдѣлать понятнымъ и міръ явленій.

Это измѣненіе задачи Платона намѣчается тѣмъ, что изложенію приведенныхъ мыслей онъ предпосылаетъ въ „Фэдонѣ" разсказъ, принадлежащій къ самымъ спорнымъ мѣстамъ его произведеній (Фэд. 96, сл). Здѣсь Сократъ повѣствуетъ о томъ, какъ онъ тщетно пытался найти отвѣтъ на вопросъ о причинѣ (αἰτία) возникновенія и исчезновенія спачала въ механическихъ теоріяхъ натурфилософовъ, затѣмъ въ телеологической доктринѣ Анаксагора, и какъ, наконецъ, онъ понялъ, что только ученіе объ идеяхъ (которое при этомъ разсматривается, какъ давно уже установленное; ср. стр. 100 b) можетъ разрѣшить и эти проблемы. Это разсказъ не соотвѣтствуетъ ни развитію Сократа, ни развитію самого Платона; его нельзя также истолковывать, какъ обзоръ исторіи до-платоновской философіи; его смыслъ заключается въ утвержденіи, что объясненія естественныхъ явленій, котораго искала натурфилософія, можно ожидать только отъ ученія объ идеяхъ. Міръ возникновенія можно понять только изъ міра, какъ сущности, совершеніе—только изъ бытія.

Такое толкованіе есть единственное, совмѣстимое съ прочими извѣстными намъ данными о развитіи Платона. Интересъ къ натурфилософіи, который здѣсь приписывается Сократу, былъ какъ извѣстно, чуждъ не только послѣднему, но и всему его кругу; въ особенности-же самому Платону; въ раннихъ произведеніяхъ Платона этого интереса совершенно незамѣтно, и онъ возникъ у него лишь сравни-

тельно поздно. Въ борьбѣ противъ софистики и, вѣроятно, при помощи математики создалъ Платонъ свою діалектику; но чѣмъ больше разросталась послѣдняя въ метафизическую доктрину, въ міросозерцаніе, тѣмъ шире становились научные интересы Платона, распространяясь и на вопросы естествознанія [1]); и онъ, само собою разумѣется, признавалъ за своимъ ученіемъ объ идеяхъ достаточно силы, чтобы справиться и съ этими проблемами. Отсюда твердая увѣренность, съ которою онъ въ „Фэдонѣ" обѣщаетъ это, хотя и не скрываетъ отъ себя трудностей задачи. Онъ говоритъ (быть можетъ, отвѣчая на нѣкоторыя разсужденія „Софиста", о которыхъ сейчасъ будетъ упомянуто), что эта задача должна быть непремѣнно рѣшена въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи. Будемъ ли мы понимать отношеніе между идеей и явленіемъ какъ подражаніе, какъ участіе, какъ присутствіе, или какъ любой другой видъ общности,—самымъ важнымъ и самымъ достовѣрнымъ положеніемъ остается то, что единственную причину явленій слѣдуетъ искать въ идеѣ.

Существенно новая мысль заключалась, слѣдовательно, въ томъ, что въ идеяхъ надлежало видѣть также и причины всего совершающагося, причины возникновенія и исчезновенія чувственныхъ вещей и свойствъ. Но именно эта мысль и содержала большую трудность, которую невозможно было вполнѣ разрѣшить съ платоновой точки зрѣнія. Она совершенно ясно и отчетливо изложена въ діалогѣ „Софистъ" и образуетъ поворотный пунктъ въ развитіи ученія о двухъ мірахъ.

Критика, которой въ этомъ діалогѣ подвергается платоново ученіе объ идеяхъ, вся основана на той мысли, что идеи, какъ ихъ понималъ Платонъ въ своей діалектикѣ (и, прибавимъ, какъ онъ необхо-

[1]) Что здѣсь играли извѣстную роль и потребности Академіи,—объ этомъ упомянуто выше (стр. 37).

димо долженъ былъ ихъ понимать въ силу исходныхъ пунктовъ этой діалектики), рѣшительно не могутъ служить причинами явленій, поскольку послѣднія содержатъ въ себѣ нѣкоторый процессъ совершенія. „Друзья идей", говорится здѣсь (стр. 246 и сл.), противопоставляютъ сущность и возникновеніе (οὐσία и γένεσις) другъ другу, какъ два различныхъ міра; одинъ изъ нихъ, по ихъ словамъ, познается мышленіемъ, другой—воспріятіемъ; одинъ изъ нихъ есть невидимое царство вѣчно равнаго и неизмѣннаго, другой—видимое царство вѣчно подвижнаго, постоянно возникающаго и исчезающаго. При такомъ подраздѣленіи предикатовъ (вполнѣ соотвѣтствующемъ платоновой діалектикѣ), всякая активная и пассивная дѣятельность оказывается возможной только въ предѣлахъ міра возникновенія. Косность, присущая идеямъ вслѣдствіе ихъ неизмѣняемости, не позволяетъ разсматривать ихъ, какъ причины. Въ качествѣ послѣднихъ онѣ должны бы обладать душою, жизнью и разумомъ; только въ этомъ случаѣ въ нихъ можно было бы видѣть силы (δυνάμεις) которыми объясняются явленія. Но такъ какъ этими свойствами онѣ, согласно ученію объ идеяхъ, не обладаютъ, то и самое это ученіе такъ же неспособно сдѣлать понятнымъ міръ явленій, какъ и элейская доктрина бытія, которую оно хотѣло замѣнить [1]).

---

[1]) Ссылаясь на стр. 92, укажу еще разъ, что, во первыхъ, критикуемое въ «Софистѣ» «ученіе объ идеяхъ», по моему мнѣнію, не можетъ быть никакой иной доктриной, совершенно неизвѣстной изъ другихъ источниковъ, напр. мегарской (какъ ее представляютъ себѣ Шлейермахеръ и Целлеръ), но можетъ быть единственно только ученіемъ Платона, и что, во вторыхъ, значеніе этой критики для переработки платоновой метафизики совершенно не измѣняется отъ того, исходитъ ли она отъ самого Платона, или отъ кого нибудь другого. Ибо и въ послѣднемъ случаѣ она указываетъ, что Платонъ говорилъ о возможности вывести явленія изъ идей, и, даже исходя отъ кого нибудь другого, эта критика все-таки послужила поводомъ для телеологической переработки платоновой метафизики.

Разработки положительныхъ элементовъ, предлагаемыхъ этою критикой для теоріи идей-силъ, мы не находимъ у Платона; эти элементы получили извѣстное значеніе лишь въ позднѣйшей литературѣ, у перипатетиковъ, стоиковъ и неопиѳагорейцевъ. За то не подлежитъ сомнѣнію, что именно этой критикой мы должны объяснять себѣ ту своеобразную переработку, которой философъ въ концѣ концовъ подвергъ отношеніе между идеей и явленіемъ.

Задача заключалась въ томъ, чтобы сохранить за идеями характеръ вѣчно неизмѣнныхъ, совершенно неподвижныхъ и недѣятельныхъ образовъ, и въ то же время все-таки видѣть въ нихъ „причины" возникновенія и явленій. Въ простѣйшей формѣ этотъ вопросъ можетъ быть выраженъ такъ: какимъ образомъ можетъ что нибудь быть причиной, если само оно остается неподвижнымъ?

Платонъ далъ отвѣтъ на этотъ вопросъ не въ строгой формѣ точныхъ понятій, какъ это могъ сдѣлать послѣ него и благодаря ему Аристотель, онъ извлекъ его изъ тайниковъ своего міросозерцанія, опираясь на конечныя основы своей діалектики. Если послѣдняя вездѣ проводила свой принципъ, превращая процессы, совершающіеся въ познающемъ сознаніи, съ ихъ противоположностями и отношеніями, въ реальную дѣйствительность, съ ея противоположностями и отношеніями, то Платонъ въ послѣдній разъ воспользовался этимъ пріемомъ, примѣнивъ его къ тому пробужденію философскаго влеченія, въ которомъ онъ нашелъ жизненный нервъ діалектическаго „вспоминанія". Подобно тому, какъ въ душѣ человѣка при воспріятіяхъ, вызываемыхъ чувственными вещами, возгорается эта возвышеннѣйшая любовь, стремленіе къ сверхъ-чувственному, страстное желаніе снова созерцать чистый образъ и уподобиться ему въ отвлеченномъ мышленіи,—такъ и сама чувственная вещь, тѣлесное явленіе, должна быть исполнена такого-же

влеченія къ сверхъ-чувственному, должна стремиться (ὀρέγεσθαι) къ тому, чтобы изобразить въ себѣ идею и уподобиться ей.

Въ этомъ смыслѣ уже въ „Пирѣ“ весь жизненный процессъ видимаго міра сведенъ на любовь, и этотъ Эротъ здѣсь опредѣляется, какъ стремленіе преходящаго къ вѣчному, смертнаго къ безсмертному. Захватывающей чередою смѣняются рѣчи въ этомъ наиболѣе блестящемъ изъ всѣхъ діалоговъ, принося все болѣе глубокіе и широкіе взгляды на существо Эрота, и уже въ шутливой выдумкѣ Аристофана проглядываетъ та серьезная мысль, что путемъ любви раздѣленныя части міра явленій стремятся къ первоначальному и болѣе высокому единству, которое въ нихъ намѣчено. Въ кульминаціонномъ же пунктѣ тайна воспроизведенія раскрывается, какъ проникающее всю вселенную влеченіе проявить вѣчную истинность идеи въ безконечномъ ряду преходящихъ, чувственныхъ вещей.

Только такимъ образомъ идея можетъ быть причиною явленій, не переставая въ то-же время быть идеей. Она сохраняетъ сверхъ-чувственную чистоту, недвижимое и неизмѣнное величіе, и тѣмъ не менѣе ею одною опредѣлены всѣ стремленія и движенія чувственныхъ вещей. Она—цѣль, къ которой стремится все совершающееся и которою оно поэтому опредѣлено. „Сущность“ есть цѣль „возникновенія“. Единственная форма, въ которой идея можетъ быть причиной явленій, это—конечная причина. Діалектическое ученіе о двухъ мірахъ можетъ сдѣлаться объяснительной теоріей, вполнѣ выработанной философской системой только въ качествѣ телеологическаго міросозерцанія.

3. Идеи—конечныя причины.
(Этика и Физика).

То, чего Платонъ требовалъ въ „Федонѣ“ отъ своего ученія объ идеяхъ, онъ пытался дать въ

своихъ большихъ положительныхъ и систематическихъ діалогахъ, въ „Филебѣ“, въ главной метафизической части „Государства“ и въ „Тимеѣ“. Въ нихъ во всѣхъ развивается та мысль, что „все совершающееся существуетъ ради своего бытія“. Дуализмъ ученія о двухъ мірахъ долженъ быть устраненъ, и единство міра должно быть снова возстановлено. Въ то время, какъ религіозные мотивы платонова мышленія дѣлали, какъ мы увидимъ ниже, этотъ дуализмъ болѣе рѣзкимъ, философскія наклонности его натуры заставляли его стремиться къ примиренію противоположностей посредствомъ признанія, что и чувственный міръ слѣдуетъ считать наполненнымъ и населеннымъ образами сверхъчувственнаго, что и въ немъ слѣдуетъ видѣть великую цѣлесообразную связь. Такимъ образомъ ученіе объ идеяхъ получало достаточно глубокое содержаніе для того, чтобы понимать жизнь человѣка и природу, разсматривая ихъ съ одной и той же точки зрѣнія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ міръ сущности получилъ единство въ идеѣ добра и, благодаря способу подчиненія всѣхъ прочихъ идей этой идеѣ, самъ уже обратился въ телеологическую систему. Идея добра, какъ указываетъ возвышенное описаніе ея въ Республикѣ, есть солнце невидимаго міра, источникъ всякаго бытія и всякаго знанія; подобно тому, какъ въ видимомъ земномъ мірѣ все живетъ благодаря теплотѣ солнца и можетъ быть познано благодаря его свѣту, такъ въ мірѣ сущности идея добра есть причина бытія и познаванія; но эта причина есть не что иное, какъ цѣль. Ибо идея самаго добра не имѣетъ никакого другого содержанія; если начинать изслѣдованіе, какъ это сдѣлано въ „Филебѣ“, съ разбора волевой стороны человѣческой жизни, то эта идея именно и окажется жизненной цѣлью; но все, что при этомъ можно обозначить, какъ ея содержаніе, есть лишь какое нибудь опредѣленное, частное благо, существующее на ряду съ

другими благами. Понятіе самаго добра есть только понятіе абсолютной цѣли, т. е., по существу, формальное опредѣленіе.

Только въ такой общей формѣ можно разсматривать идею добра, какъ силу, опредѣляющую міръ возникновенія. Это—понятіе міровой цѣли, которая мыслится, какъ причина всего совершающагося; и само собою разумѣется, что содержаніе „добра" здѣсь уже не можетъ быть опредѣлено; ибо это не какая нибудь частная цѣль, но единая и всеохватывающая совокупность всѣхъ цѣлей [1]).

Платонъ такъ сильно подчеркиваетъ это отношеніе, что у него весь міръ идей сливается въ идеѣ добра. Такимъ образомъ послѣдняя становится единствомъ, которое приравнивается всей „сущности" (οὐσία) и потому можетъ быть просто обозначено, какъ „причина" (въ „Филебѣ"). Міровая цѣль мыслится, какъ система цѣлей, образующихъ въ отдѣльности частныя идеи, и въ качествѣ такой общей совокупности „сущность есть причина возникновенія.

Телеологическую систему міра идей Платонъ такъ-же мало разработалъ, какъ и логическую; но намъ понятно, что усвоивъ впослѣдствіи пиѳагорейскую систему чиселъ, онъ обозначилъ добро какъ единое, или какъ единицу, изъ которой возникаетъ сперва высшая множественность идей, затѣмъ низшая множественность чувственныхъ вещей. По крайней мѣрѣ, это, кажется, можно съ увѣренностью считать цѣлью, которую преслѣдовалъ самъ Платонъ въ туманныхъ изслѣдованіяхъ, извѣстныхъ намъ только по изложенію и критикѣ Аристотеля; здѣсь особенно сомнительнымъ остается вопросъ о томъ, какое мѣсто было отведено чис-

---

[1]) Воспользуемся случаемъ, чтобы указать на аналогію между этимъ выводомъ и упомянутымъ въ примѣчаніи къ стр. 97 результатомъ попытки найти для логической пирамиды понятій абсолютное и простое завершеніе въ самомъ общемъ изъ всѣхъ понятій.

ламъ, съ одной стороны, въ отношеніи идей, съ другой—въ отношеніи явленій. Во всякомъ случаѣ здѣсь заключался, хотя и въ фантастической формѣ, проектъ великой эволюціонной системы, въ которой весь невидимый и видимый міръ долженъ былъ объясниться одной общей мыслью-цѣлью. Спустя столѣтія эту задачу поставилъ себѣ неоплатонизмъ.

Въ качествѣ абсолютной цѣли добро означаетъ „смыслъ“ міра и правящій міромъ разумъ (νοῦς). Вводя (въ „Филебѣ“) это новое опредѣленіе добра, Платонъ, несомнѣнно, опирается на Анаксагора, который также заимствовалъ названіе для силы, цѣлесообразно управляющей вселенною, изъ направляемой цѣлями дѣятельности человѣка. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ нельзя понимать этого выраженія въ томъ смыслѣ, какъ будто подъ разумомъ здѣсь имѣется въ виду мыслящее существо, духъ. Напротивъ, у Платона идея добра, въ качествѣ мірового разума, обладаетъ абсолютной реальностью и она-то, съ своей стороны, какъ прямо указывается въ „Государствѣ“, целесообразно опредѣляетъ „бытіе“ и „познаніе“, превосходя какъ одно, такъ и другое. Этого требуетъ ходъ мыслей Платона, хотя бы разработка этого воззрѣнія и представляла большія трудности даже для него самого.

Съ такою же осторожностью слѣдуетъ, наконецъ, относиться и къ тому обороту, въ которомъ идея добра обозначается какъ Богъ. Это обозначеніе было бы неизбѣжно и соотвѣтствовало бы обычнымъ выраженіямъ философа уже въ силу того значенія, которое получала идея добра для всей вселенной, благодаря приведеннымъ выше опредѣленіямъ, даже еслибы это не обусловливалось религіознымъ міровоззрѣніемъ, которымъ былъ проникнутъ лично самъ Платонъ. И если его философія приводитъ, такимъ образомъ, къ имматеріальному монотеизму, то этотъ монотеизмъ нельзя все-таки понимать въ томъ смыслѣ, что „Богъ“ въ платоновой

системѣ есть духовная личность. Такое представленіе совершенно чуждо тѣмъ научнымъ задачамъ, которыми были обусловлены у Платона признаки и отношенія идеи добра; и только неправильной постановкой самого вопроса могутъ быть вызваны споры о томъ, признавалъ-ли, или отрицалъ философъ за божествомъ предикатъ личности, носилъ ли его монотеизмъ пантеистическій или теистическій характеръ. Это—различія, созданныя лишь болѣе позднимъ мышленіемъ, когда, благодаря философскому и религіозному развитію, значеніе личности выступило на передній планъ.

Такимъ образомъ, въ этомъ фазисѣ телеологическаго идеализма добро, единое, причина, разумъ и божество имѣютъ для Платона одно и то-же значеніе—значеніе абсолютной міровой цѣли. Она—самая важная часть всей науки (μέγιστον μάθημα), и только названіе ея мѣняется въ зависимости отъ различія тѣхъ предметовъ и проблемъ, къ которымъ она прилагается.

Очерченное крупными штрихами въ „Филебѣ", телеологическое міросозерцаніе получаетъ свою особенную окраску благодаря включенію математическихъ моментовъ. Если послѣдніе уже рано оказали вліяніе на діалектику, то здѣсь, разсматриваемые съ элейской и пиѳагорейской точекъ зрѣнія, они пріобрѣтаютъ метафизическое значеніе.

Идея добра есть конечная причина міра явленій, послѣдній же есть „смѣшеніе" „безпредѣльнаго" и „предѣла" (ἄπειρον и πέρας). При этомъ подъ „безпредѣльнымъ" понимается небытіе элейцевъ (μὴ ὄν)—пустое пространство. Оно является однимъ изъ условій чувственнаго міра, оно, какъ точнѣе опредѣляется въ „Тимеѣ" [1]), есть то, „въ чемъ

---

[1]) Въ «Филебѣ» выраженія «безпредѣльное» и «предѣлъ» употребляются въ такомъ общемъ смыслѣ, что ихъ можно примѣнить не только къ пространству и къ фигурамъ. Примѣненіе ихъ къ инымъ понятіямъ не встрѣчается въ произведеніяхъ Платона, но было, какъ кажется, въ ходу въ позднѣйшихъ умо-

что либо совершается", или „воспринимающее", или „способность къ образованію",—могущее принять всякую форму, но само не имѣющее никакой. Напротивъ, „предѣлъ" означаетъ не что иное, какъ геометрическія и стереометрическія фигуры, и смыслъ ученія, слѣдовательно, будетъ таковъ: тѣлесный міръ есть оформленное пространство, формированіе же его производится идеями, какъ конечными причинами. Существенною въ чувственномъ мірѣ является мѣра, благодаря которой тѣло становится явленіемъ сверхъ-чувственной идеи. Легко замѣтить, какъ тѣсно связано это воззрѣніе съ сокровеннѣйшей сущностью греческаго искусства.

Отсюда становится понятнымъ, почему въ платоновой философіи математика должна была и по существу имѣть такое большое значеніе: она—ученіе о мѣрѣ, о числахъ и формахъ, благодаря которымъ безконечное пространство превращается въ міръ образовъ и, слѣдовательно, становится отраженіемъ идей. Математическія формы, числа и фигуры оказываются, такимъ образомъ, посредствующими звеньями между идеями и осязаемыми тѣлами, подобно первымъ, онѣ вѣчны, невозникающи и не преходящи, и потому онѣ—объектъ разумнаго познанія; но онѣ не такъ „чисты", не такъ совершенно имматеріальны, какъ идеи, въ нихъ какъ въ пространственныхъ формахъ, есть нѣчто чувственное, видимое. Поэтому математика стоитъ позади діалектики, но по цѣнности своего знанія она далеко превосходитъ воспріятія, предметомъ которыхъ служатъ отдѣльныя измѣнчивыя тѣла.

Однако, пространство [1]) получаетъ въ пла-

зрѣніяхъ, относительно чиселъ; ибо здѣсь говорилось также о «безпредѣльномъ» и «предѣлѣ» въ мірѣ идей.

[1]) Въ позднѣйшей литературѣ «безпредѣльное» или «способность къ образованію» обозначалось, соотвѣтственно одному выраженію Аристотеля, какъ матерія (ὕλη). Это, однако, совершенно неправильно, поскольку подъ матеріей, какъ

тоновой метафизикѣ, очень своеобразное значеніе. Въ качествѣ „безпредѣльнаго“ или, какъ охотно выражается Платонъ, „большого и малаго“, „большаго и меньшаго“, оно совершенно неопредѣленно, оно—чистое отрицаніе (στέρησις) и, слѣдовательно, „несуществующее“, что не можетъ быть познано ни посредствомъ воспріятія, ни посредствомъ мышленія, т. е. вовсе не можетъ быть познано. Разумъ познаетъ идеи и формы, чувства воспринимаютъ постоянно уже оформленное пространство; само же пространство, абсолютно безформенное, есть (какъ мы теперь выразились бы)—предѣльное понятіе, которое не можетъ быть объектомъ знанія. Принять его насъ заставляетъ несовершенство чувственныхъ вещей, ихъ несоотвѣтствіе идеямъ. Причина этого недостатка не можетъ заключаться ни въ идеяхъ, ни въ математическихъ формахъ, и потому его источникомъ можетъ служить только „безпредѣльное“. Поэтому пространство, рядомъ съ „причиной“, составляетъ вторую причину—сопричину (συναίτιον), и этому „несуществующему“ должна въ концѣ-концовъ быть снова приписана реальность—дѣйствующее и противодѣйствующее бытіе. И въ то время, какъ „причиной“ является разумъ, сопричиной оказывается естественнная необходимость (ἀνάγκη).

Таковъ послѣдній фазисъ, котораго достигаетъ дуализмъ у Платона; онъ имѣетъ здѣсь тотъ смыслъ, что для цѣлесообразнаго и противнаго цѣли, для добра и зла, въ мірѣ надо предположить двѣ различныхъ причины. Какъ бы ни была идея скопирована въ явленіяхъ, въ нихъ все-таки есть

обыкновенно бываетъ, понимаютъ нѣкоторую вещественную реальность. Поэтому потребовались тщательныя изслѣдованія, которыя установили, что платонова «способность къ образованію», по традиціи понимаемая и обозначаемая, какъ матерія, есть не что иное, какъ пространство. Потому и въ изложеніе платоновой философіи лучше совсѣмъ не вводить неизбѣжно дающаго поводъ къ недоразумѣніямъ выраженія «матеріи».

нѣчто другое, чуждое, что должно имѣть и другой источникъ. Всюду въ мірѣ возникновенія рядомъ съ идеальной конечной причиной дѣйствуетъ „побочная причина", препятствующее и противодѣйствующее начало. Поэтому въ „Тимеѣ" міръ, хотя и созданный цѣлесообразно для копированія идей, считается хорошимъ только „по возможности". Слишкомъ серьезно и глубоко смотрѣлъ Платонъ на вещи въ земномъ мірѣ (это особенно сказывается въ его теологіи), чтобы онъ могъ желать затушевать разладъ, заключенный въ нихъ,—противоположность между разумнымъ и необходимымъ, между добромъ и зломъ: эта противоположность имѣетъ метафизическое значеніе, и для ея объясненій надо принять метафизическую двойственность. Только источникомъ добра, говоритъ Платонъ, можетъ быть Богъ; для зла слѣдуетъ искать другой причины. И въ томъ мѣстѣ „Законовъ", гдѣ онъ доказываетъ, что все совершающееся въ мірѣ должно быть объяснено „душами", какъ первоначальными движущими силами, онъ тотчасъ же заключаетъ, что слѣдуетъ принять по крайней мѣрѣ двѣ души, добрую и злую, изъ которыхъ одна—причина добра, другая—причина зла въ мірѣ.

Съ метафизическаго кульминаціоннаго пункта, достигнутаго въ идеѣ добра, открывается широкій и величественный видъ на весь эмпирическій міръ, на человѣческую жизнь и на природу; и, разсматривая какъ одну, такъ и другую съ той точки зрѣнія, что въ нихъ осуществляется высшее благо, платоново ученіе переходитъ съ одной стороны въ философскую этику, съ другой — въ философію природы.

Изложеніе этого метафизическаго ученія въ „Филебѣ" является предварительнымъ изслѣдованіемъ, на основаніи котораго долженъ быть рѣшенъ основной вопросъ діалога: что такое благо, цѣль человѣческой жизни? Здѣсь Платонъ съ самаго начала становится выше противорѣчивыхъ отвѣтовъ, кото-

рые до него давались на этотъ вопросъ. Онъ одинаково отвергаетъ какъ то ученіе (Аристиппа), по которому благомъ является удовольствіе, такъ и другое, которое только въ пониманіи (φρόνησις) ищетъ блага (какъ дѣлали Сократъ, Атисоенъ и Демокритъ, разумѣется, каждый съ различнымъ оттѣнкомъ). Обладаніе высшимъ благомъ должно дѣлать человѣка счастливымъ, а между тѣмъ ни удовольствіе, ни пониманіе само по себѣ не даетъ счастья. Къ тому же и удовольствіе, и пониманіе, оба—родовыя понятія, и каждое изъ нихъ обнимаетъ множество различныхъ и разноцѣнныхъ состояній. Такимъ образомъ, можно съ самаго начала видѣть, что на вопросъ о содержаніи высшаго блага для человѣка не существуетъ простого отвѣта, но что этотъ вопросъ приведетъ къ системѣ благъ, основанной на отношеніи человѣка къ различнымъ видамъ реальныхъ цѣнностей. Приэтомъ рѣшающимъ моментомъ всегда будетъ участіе въ идеѣ добра, и благомъ для человѣка окажется все то, что какимъ либо образомъ само участвуетъ въ этой идеѣ и способно ее осуществить.

Разработка этой мысли, начатая уже въ „Пирѣ“ и разъясняемая въ „Филебѣ“ путемъ тончайшаго анализа богатаго матеріала, удачнѣйшимъ образомъ производится на идеѣ красоты. Тѣсная связь послѣдней съ идей добра выражалась въ понятіи καλοκαγαθία, которому Сократъ, заимствовавшій его изъ жизнепониманія аѳинскаго общества, придалъ болѣе глубокій и тонкій смыслъ. При этомъ и „философское влеченіе“,—означавшее у Платона въ одно и то-же время и этическое, и интеллектуальное возбужденіе, стремленіе, созиданіе и воспроизведеніе,—въ качествѣ Эрота должно возгораться отъ красоты и быть направлено на красоту. Такимъ образомъ, хотя Платонъ никогда не выразилъ этой мысли въ точныхъ понятіяхъ, красота оказывалась самой лучшей формой проявленія добра въ чувственномъ мірѣ. Сіяніе красоты

прежде всего и сильнѣе всего возбждаетъ въ душѣ удивленіе, воспоминаніе о сверхъ-чувственной идеѣ и тоску по ней. Красота, это—наиболѣе цѣнное и дѣйствительное связующее звено между невидимымъ и видимымъ міромъ, она—нить Аріадны, которая выводитъ и возноситъ блуждающую душу изъ хаоса тѣлесныхъ формъ на чистыя высоты міра сущностей.

Въ этомъ смыслѣ уже въ „Пирѣ“ описывается побѣдоносное шествіе „любви“ изъ чувственнаго міра въ царство сверхъ-чувственнаго. Она возбуждается прекрасными образами тѣлеснаго міра; но если это—истинная любовь, то за ними она ищетъ красоту душъ, проявляющуюся въ нравственныхъ поступкахъ, въ художественномъ и научномъ творчествѣ, въ воспитательной и политической дѣятельности. Отсюда же она обращается ко всему одушевленному міру; она старается найти слѣды красоты во всѣхъ формахъ земной дѣйствительности, въ совершенствѣ звѣзднаго неба, и въ концѣ-концовъ она поднимается къ той чистой красотѣ, родина которой—сверхъчувственный міръ.

На подобное же сліяніе эстетическаго удовлетворенія съ этическимъ указываетъ и последовательный порядокъ благъ въ „Филебѣ“. Прежде всего здѣсь исключается простое чувственное удовольствіе. Оно возникаетъ изъ похоти и порождаетъ похоть; чѣмъ оно сильнѣе, тѣмъ меньше даетъ оно человѣку прочнаго счастья. Быть можетъ, Платонъ слѣдуетъ мысли Демокрита, утверждая, что какъ чувственное воспріятіе схватываетъ лишь кажущуюся, но не истинную дѣйствительность, такъ и чувственное удовольствіе доставляетъ лишь кажущееся, но не истинное счастье. Съ другой стороны, онъ, повидимому, возражаетъ Демокриту, отказываясь признать благомъ простой покой, безразличіе и отсутствіе боли; по его мнѣнію, всякое благо должно сопровождаться положительнымъ чувствомъ удовлетворенія.

Такое удовлетвореніе, чистое, не сопровождающееся желаніями, а потому и безболѣзненное, не связанное съ пошлой чувственностью, даютъ еще въ предѣлахъ чувственнаго міра ощущенія красоты, вызываемыя цвѣтами, звуками и формами; здѣсь Платонъ имѣетъ въ виду физіологическіе элементы эстетическаго наслажденія. Далѣе, благомъ является все то, что дѣлаетъ человѣка способнымъ разобраться въ чувственномъ мірѣ,—его построенное на опытѣ знаніе и умѣнье, его „правильныя представленія" и техническія искусства. Въ третьихъ, сюда должно относиться разумное пониманіе,—та разсудительность (φρόνησις), которая не ограничивается однимъ знакомствомъ съ будничной дѣйствительностью и умѣньемъ приспособляться къ ней, но переходитъ въ сознаніе причинъ и въ способность отдавать себѣ отчетъ въ нихъ. Еще выше стоитъ гармоническій образъ жизни,—земное бытіе, проникнутое содержаніемъ сущности и мѣры; наконецъ, выше всего стоитъ участіе въ этой вѣчной сущности, въ самой идеѣ добра. Такимъ образомъ, идеалъ человѣческаго существованія заключенъ въ *красотѣ, мѣрѣ и истинѣ*.

Такова *философская* этика Платона,—одинъ изъ самыхъ чистыхъ и наиболѣе цѣнныхъ продуктовъ греческаго духа. Въ ней видно то проникновеніе чувственной жизни идеалами красоты и истины, которое мы всюду встрѣчаемъ въ поэзіи и въ искусствѣ грековъ: она связана мѣрой и исполнена гармоніи. Поэтому здѣсь, въ эпоху полной зрѣлости и на высотѣ своего метафизическаго мышленія, Платонъ видѣлъ человѣческое бытіе въ болѣе чистыхъ и свѣтлыхъ краскахъ, нежели въ своей богословской этикѣ, которую онъ пытался обосновать посредствомъ ученія о двухъ мірахъ (ср. ниже гл. 5).

Къ пріобрѣтенію указанныхъ благъ въ ихъ восходящемъ порядкѣ должно подготовлять человѣка правильное *воспитаніе*; поэтому порядку благъ соотвѣтствуетъ въ главныхъ чертахъ и ходъ воспи-

танія, котораго Платонъ въ своемъ „Государствѣ", а также, съ небольшими измѣненіями, и въ „Законахъ" требовалъ отъ истинно хорошаго правительства. На первомъ мѣстѣ здѣсь стоитъ гимнастика, развитіе тѣла; ея задача—холить, возстановлять и поддерживать его красоту, сдѣлать его послушнымъ орудіемъ души. Къ гимнастикѣ примыкаетъ „музическое" образованіе, начинающееся элементарными искусствами чтенія, письма и счета,—подготовка души къ занятіямъ поэзіей и, главнымъ образомъ, музыкой; назначеніе послѣдней—заронить въ душу любовь къ красотѣ, какъ зародышъ всей высшей жизни. Третьей ступенью, которой достигаютъ лишь болѣе способные, служатъ занятія науками о мѣрѣ—математическими, въ которыхъ разсматриваются формы, принимаемыя идеями въ чувственномъ бытіи; сюда относятся ариѳметика, геометрія, стереометрія, астрономія и теорія музыки. Всѣ эти науки служатъ подготовкой къ высшему знанію, къ діалектикѣ, посвященной разсмотрѣнію самой идеи добра; въ „Государствѣ" она предназначается только для избранныхъ властителей, „Законы" же оставляютъ ее почти совершенно въ сторонѣ. Но основная мысль этой педагогики и здѣсь заключается въ томъ, чтобы вести человѣка посредствомъ красоты отъ чувственнаго къ порогу невидимаго міра и, если возможно, даже ввести его туда.

Характерно для этого примирительнаго настроенія престарѣлаго философа и то, что въ позднѣйшихъ частяхъ „Государства", и еще болѣе въ „Законахъ", признается относительная цѣнность „правильнаго мнѣнія" и основанной на немъ обыкновенной добродѣтели; они считаются здѣсь уже не только чѣмъ-то свойственнымъ лишь людямъ толпы, но признаются необходимой подготовкой къ діалектическому знанію и къ опирающейся на него философской добродѣтели также и для тѣхъ, кто предназначенъ для высшихъ цѣлей. Противоположности обратились въ послѣдовательныя ступени развитія.

Этотъ переходъ стоитъ въ связи съ воззрѣніемъ Платона на государство и на всю общественную жизнь людей, какъ на осуществленіе идеи добра; но эта мысль въ своемъ развитіи переплетается со столькими другими, что ее необходимо изложить отдѣльно (гл. 6).

Другую часть метафизической системы образуетъ философія природы, цѣль которой—показать: какимъ образомъ идея, въ качествѣ конечной причины, опредѣляетъ весь физическій міръ. Эта философія изложена въ „Тимеѣ"; Платонъ подчеркиваетъ здѣсь, что все изслѣдованіе посвящено лишь міру возникновенія и въ силу этого не ищетъ полной достовѣрности, которая выражалась бы въ понятіяхъ, но должно ограничиться вѣроятными воззрѣніями (εἰκότες μῦθοι). Однако не трудно замѣтить, какую цѣнность имѣли именно эти „воззрѣнія" для его личнаго міросозерцанія; они излагаются большей частью очень торжественно, какъ символъ вѣры, и не только близкіе къ Платону люди, въ томъ числѣ и Аристотель, но и всѣ философы послѣдующихъ столѣтій видѣли въ нихъ догматическія положенія, часто даже главный продуктъ научнаго творчества Платона.

Послѣднее обстоятельство явилось слѣдствіемъ того, что философъ, разъ отказавшись принципіально въ этой области отъ полной строгости діалектическаго знанія, уже не задумался придать всему изложенію богословскій характеръ, а своему ученію о природѣ—форму исторіи сотворенія міра. Этимъ въ значительной степени обусловливается прелесть указаннаго произведенія и его эстетическое дѣйствіе; но тѣмъ бо́льшая осторожность необходима для того, чтобы извлечь одно лишь философское содержаніе изъ этой богословской оболочки.

Платонъ и здѣсь также примыкаетъ къ болѣе древнимъ теоріямъ. Основные взгляды, развиваемые въ „Тимеѣ", ясно намекаютъ на противоположныя доктрины объ образованіи міра, принадлежавшія

Демокрита и *Анаксагору*. Исходя изъ своихъ метафизическихъ воззрѣній, Платонъ прежде всего высказывается въ пользу того взгляда, по которому міръ вышелъ изъ первоначальнаго безпорядочнаго состоянія и получилъ свою цѣлесообразную форму благодаря „разуму“; и онъ старается заключить отсюда. что подобное, цѣлесообразно дѣйствующее начало могло сотворить только наилучшій, т. е. *одинъ*, возможно болѣе совершенный міръ: этимъ исключается (атомистическое) предположеніе о безконечной множественности случайно возникшихъ міровъ. Точно такъ же отвергаетъ Платонъ и механическое объясненіе; онъ убѣжденъ, что эта единая вселенная есть гармоническое и цѣлесообразное живое существо, что она—совершенный *организмъ*. Эта основная мысль съ большей торжественностью повторяется въ концѣ произведенія, и философъ, очевидно, вполнѣ сознаетъ, какой важный новый принципъ онъ этимъ вводитъ въ греческое естествознаніе. И дѣйствительно, благодаря ему и его великому ученику, Аристотелю, теологически-органическій взглядъ на видимый міръ въ теченіи двухъ тысячелѣтій удержался въ западной наукѣ.

Но жизнь Платонъ умѣлъ представлять себѣ только какъ *одушевленность*, и его взглядъ на природу, такимъ образомъ, возвращается въ извѣстномъ смыслѣ къ первоначальнымъ народнымъ мнѣніямъ и религіознымъ представленіямъ, отъ которыхъ освободились іонійскіе натурфилософы. Въ этомъ смыслѣ „Тимей“ служитъ существенной частью платоновой теологіи: даже больше, это произведеніе, въ которомъ великій мыслитель въ наибольшей степени соединилъ свои богословскіе и философскіе взгляды и пытался слить ихъ въ полной гармоніи. Это особенно ясно видно на понятіи души и на томъ искусномъ переплетеніи, путемъ котораго всеобщій натурфилософскій принципъ *души* переходитъ въ „Тимеѣ“ въ теологическое представленіе о человѣческой душѣ.

Первый, всеобщій принципъ послѣдовательно развивается изъ метафизическихъ основъ телеологическаго идеализма и самъ собою совпадаетъ съ обычнымъ представленіемъ о жизни и одушевленности. Между бытіемъ или идеями и небытіемъ или пространствомъ математическія формы являются посредниками, такъ сказать въ статическомъ смыслѣ: въ нихъ выраженъ тотъ постоянный видъ, который пространство получаетъ, чтобъ уподобиться идеямъ. Но такъ какъ тѣлесный міръ, въ которомъ это происходитъ, есть царство возникновенія и исчезновенія, т. е. царство вѣчнаго совершенія, то необходимо должно существовать еще динамическое промежуточное звено, движущее начало, и такимъ началомъ, по древнему представленію, служитъ именно душа. Она—причина движенія, она—то, что̀ движется само собой и, слѣдовательно, можетъ двигать и тѣло; и именно потому она—принципъ жизни.

Въ этомъ смыслѣ, въ качествѣ движущей или жизненной силы, душа сама есть нѣчто подвижное и живое и принадлежитъ къ міру возникновенія; но въ немъ она—„первое", первоначальное и наиболѣе цѣнное: не ее слѣдуетъ объяснять тѣлами, а образованіе и движеніе тѣлъ—ею. Это ученіе, мимоходомъ затронутое въ „Фэдрѣ", въ „Фэдонѣ", защищается противъ матеріалистическаго утвержденія, будто душа есть лишь извѣстное сочетаніе, „гармонія" тѣла, и затѣмъ оно-же кладется въ основу діалектическаго доказательства о безсмертіи души. Въ „Законахъ" оно выставляется какъ очень важный доводъ противъ матеріалистическаго атеизма.

Но понятіе души уже въ обычномъ смыслѣ имѣетъ, рядомъ съ признакомъ самопроизвольнаго движенія, еще и другой—сознаніе. Связь же между обоими признаками для Платона, какъ и вообще въ представленіяхъ грековъ, напримѣръ, у Демокрита, заключается въ томъ, что въ сознаніи движеніе „созерцается", т. е. внутренно повторяется и

копируется. Такимъ образомъ, познаніе есть лишь „подмѣчаніе“ душою ея собственныхъ движеній. Въ пользу такого сочетанія говоритъ и метафизическое основное положеніе платонова ученія о природѣ; уже въ „Филебѣ“ указывается, что „разумъ“, въ качествѣ Бога или міровой цѣли являющійся объективнымъ началомъ, можетъ сдѣлаться причиной всего совершающагося, міросозидающей дѣятельностью, только благодаря тому, что онъ обладаетъ „душою“, т. е. переходитъ въ сознаніе.

Поэтому, если въ „Тимеѣ“ весь видимый міръ разсматривается, какъ одинъ огромный организмъ, то своей жизнью онъ можетъ быть обязанъ только душѣ, которая служитъ въ одно и то-же время принципомъ движенія и сознанія; такимъ образомъ, платонова натурфилософія приводитъ къ понятію единой м і р о в о й д у ш и, оживляющей, движущей и представляющей всю вселенную.

Промежуточное положеніе, которое принадлежитъ этой душѣ, обнаруживается въ тѣхъ двухъ элементахъ, изъ „смѣшенія“ которыхъ, по мнѣнію Платона, она составлена,—въ простомъ и дѣлимомъ, въ тожественномъ (ταὐτόν) и измѣнчивомъ (θάτερον). Такимъ образомъ, міровая душа, будучи „единствомъ во множественности“, родственна съ одной стороны—вѣчно-неизмѣнной сущности идеи, съ другой—вѣчной измѣнчивости явленій. Поэтому въ видимомъ мірѣ вездѣ сочетаются р а в н о м ѣ р н о с т ь и и з м ѣ н ч и в о с т ь. Душа сообщаетъ міру равномѣрное и измѣнчивое движеніе, и этимъ двумъ видамъ движенія соотвѣтствуютъ оба вида сознанія или „познаванія“: знаніе, направленое на равномѣрное, и воспріятіе, направленное на измѣнчивое. Такимъ образомъ, принципы діалектики получаютъ примѣненіе и въ натурфилософіи.

До этихъ поръ ученіе Платона о міровой душѣ вполнѣ послѣдовательно и ясно; но здѣсь оно получаетъ нѣсколько фантастическій характеръ, благодаря соединенію его съ тѣмъ новымъ принципомъ,

который былъ введенъ въ „Филебѣ“, какъ посредствующее звено между идеей и явленіемъ,—съ принципомъ математическаго „ограниченія“. Міровая душа считается уже не только принципомъ всякаго движенія и всякаго познанія,—въ ней долженъ заключаться и математическій порядокъ вселенной. Поэтому описаніе ея образованія, подраздѣленія и движенія является въ „Тимеѣ“ очеркомъ астрономическаго міровоззрѣнія Платона. Оба наклонно по отношенію другъ къ другу поставленныхъ круга, экваторъ и эклиптика, соотвѣтствуютъ, по его мнѣнію, „тожественному и „измѣнчивому“, вѣчно неизмѣнному круговороту неподвижныхъ звѣздъ и измѣняющемуся движенію „планетъ“—луны, солнца, Венеры, Меркурія, Марса, Юпитера и Сатурна.

Если отбросить тѣ туманныя и удивительныя построенія, путемъ которыхъ Платонъ опредѣляетъ частности своего представленія о мірѣ, то въ главныхъ чертахъ оно будетъ таково: вселенная есть шаръ, охватывающій все существующее; въ центрѣ, плотно насаженная на ось, покоится земля, также имѣющая форму шара, а вокругъ нея вращаются, по окружности одного круга, планеты; по окружности другого—небо неподвижныхъ звѣздъ. Послѣднее движется съ востока на западъ и дѣлаетъ оборотъ въ двадцать четыре часа; будучи самой крайней сферой, оно обнимаетъ пути блуждающихъ звѣздъ и захватываетъ ихъ въ своемъ движеніи, причемъ онѣ въ то-же время имѣютъ еще и собственное движеніе съ запада на востокъ. На этомъ основаны аберрація, обратныя движенія блуждающихъ звѣздъ и другія подобныя явленія. Изъ этихъ положеній возникла главная астрономическая проблема платоновой школы: какія простыя и равномѣрныя движенія слѣдуетъ принять и для блуждающихъ звѣздъ, и какъ слѣдуетъ представлять себѣ ихъ сочетаніе для того, чтобы объяснить кажущіяся неправильности въ путяхъ этихъ звѣздъ.

Едва-ли удастся твердо установить, въ какой мѣрѣ Платонъ, имѣя въ виду эту задачу, впослѣдствіи развилъ или измѣнилъ свои, изложенныя въ „Тимеѣ“, воззрѣнія,—приблизился ли онъ къ теоріи эпициклов, которую въ его время выставилъ Эвдоксъ, и которую впослѣдствіи очень сложнымъ образомъ разработали Каллиппъ и Аристотель, или онъ больше пользовался объясненіями пиѳагорейцевъ, у которыхъ тогда появилось представленіе о вращеніи земли вокругъ своей оси и уже начала возникать смутная догадка о движеніи вокругъ солнца.

Совокупность всего движенія вселенной есть в р е м я, „созданное вмѣстѣ съ міромъ“ и измѣряемое движеніемъ звѣздъ. Поэтому о состояніи, предшествовавшемъ возникновенію міра, собственно невозможно даже говорить; но точнаго отвѣта на любопытный вопросъ о томъ, лежитъ ли начало міра во времени, мы не находимъ у Платона; за то онъ особенно настойчиво утверждаетъ, что міръ есть нѣчто „вѣчно живущее“, непроходящее. Въ своемъ круговоротѣ вселенная должна поэтому каждый разъ возвращаться въ извѣстное положеніе, вполнѣ сходное съ тѣмъ, которое слѣдуетъ принять за первоначальное. Необходимый для этого періодъ времени Платонъ обозначаетъ, какъ „полный міровой годъ“, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ опредѣляетъ его въ 1000 земныхъ лѣтъ.

Главнымъ моментомъ всего этого ученія служитъ основное представленіе о томъ, что всякое частное событіе въ мірѣ цѣлесообразно опредѣлено совокупностью всего совершающагося; въ этомъ заключается характерная особенность органическаго міропониманія, въ противоположность механическому, которое, выразившись всего ярче въ демокритовомъ ученіи о сотвореніи міра, разсматриваетъ общій переворотъ всей міровой системы, какъ продуктъ всѣхъ частичныхъ двигательныхъ импульсовъ, вызванныхъ столкнувшимися атомами.

Міровой душѣ аналогичны о т д ѣ л ь н ы я д у ш и,

являющіяся жизненнымъ началомъ для отдѣльныхъ организмовъ, но образующія въ отношеніи совершенства нисходящій рядъ. Первое мѣсто между ними занимаютъ звѣздныя души, видимые боги; онѣ сообщаютъ своимъ свѣтящимся тѣламъ, созданнымъ изъ огня, не только самые совершенные виды движенія, именно,—движеніе по окружности, но также и движеніе вокругъ самихъ себя; въ то же время онѣ—носители высшаго разумнаго познанія. Болѣе туманнымъ, фантастическимъ и противорѣчивымъ становится изложеніе въ „Тимеѣ" тамъ, гдѣ начинается рѣчь о низшихъ душахъ,—о душахъ людей, животныхъ и растеній. Онѣ, по мнѣнію Платона, первоначально также принадлежали къ обитателямъ неба, но съ него онѣ были перенесены на землю, и имъ предназначено послѣ различныхъ превращеній и странствованій снова вернуться на свою родину. Хотя въ этомъ изложеніи играютъ значительную роль этическіе и религіозные мотивы, однако слѣдуетъ замѣтить, что здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ о философіи природы, это блужданіе душъ въ мірѣ олицетворяетъ собою главнымъ образомъ порядокъ цѣлаго, міровой законъ, основанную на жизни вселенной необходимость.

Въ связи со всей этой натурфилософіей разсматриваются, наконецъ, и частные вопросы физіологіи и патологіи. Платонъ очень тщательно пользуется фактами и теоріями современнаго естествознанія; его источниками слѣдуетъ кромѣ Демокрита считать еще такъ назыв. младшихъ физіологовъ и близкихъ къ нимъ врачей. Мы не можемъ здѣсь подробно излагать его взглядовъ, отмѣтимъ только, что въ физіологіи органовъ чувствъ онъ трактуетъ въ особенности о томъ соотвѣтствіи между движеніемъ и воспріятіемъ, которое было основано на принципѣ міровой души и которое въ этой области могло быть разъясняемо при помощи демокритовскаго сведенія качественныхъ различій воспріятія на количественныя различія раздраженій.

Но тѣлесный міръ имѣетъ кромѣ „причины", цѣлесообразное дѣйствіе которой проявляется благодаря душѣ, какъ движеніе и знаніе, еще и „соппричину"—пространство. Послѣднее есть необходимое условіе для существованія ограниченныхъ формъ, которыя возникаютъ путемъ движенія и, съ другой стороны, образуютъ его субстратъ; смыслъ и цѣль различій между ними заключаются, правда, въ осуществленіи идей; но въ своихъ основаніяхъ эти различія обусловлены сущностью пространства и его стереометрической пластичностью. Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ разсматривать ученіе Платона объ элементахъ.

Онъ заимствуетъ у Эмпедокла знакомые и понынѣ близкіе народному сознанію четыре элемента—землю, воду, воздухъ и огонь; но онъ пытается обосновать свой взглядъ путемъ двухъ различныхъ построеній: одинъ разъ діалектически-телеологическимъ, другой разъ—геометрическимъ. Такъ какъ міръ доступенъ воспріятію, т. е. такъ какъ онъ видимъ и осязаемъ, то въ немъ должны находиться свѣтлый и твердый элементы—огонь и земля. Но между обоими должны существовать посредствующіе переходы, а именно, такъ какъ рѣчь идетъ о стереометрическихъ отношеніяхъ,—двѣ среднія пропорціональныя; поэтому огонь относится къ воздуху такъ, какъ воздухъ къ водѣ, и воздухъ къ водѣ такъ, какъ вода къ землѣ. Въ этихъ искусственныхъ построеніяхъ можно найти нѣкоторый смыслъ лишь постольку, поскольку въ нихъ имѣются въ виду послѣдовательныя ступени сложныхъ соединеній; за то другое представленіе Платона гораздо яснѣе. Въ основаніи его лежитъ пиѳагорейское ученіе объ элементахъ и принятыя въ этомъ ученіи простыя, правильныя стереометрическія фигуры. Платонъ также утверждаетъ, что форма огня—тетраедръ, форма воздуха—октаедръ, форма воды—икосаедръ, и форма земли—кубъ. Пятому изъ правильныхъ тѣлъ, додекаедру, у Платона не соотвѣтствуетъ никакой элементъ; у Филолая это

мѣсто занималъ эѳиръ, снова принятый Аристотелемъ, какъ элементъ звѣзднаго міра. Такое устраненіе эѳира или, что то-же, додекаедра обусловлено тѣмъ, что Платонъ признавалъ элементарными только тѣла, ограниченныя такими плоскостями, которыя можно составить изъ прямоугольныхъ треугольниковъ, т. е. квадратами или равносторонними треугольниками. Первые состоятъ изъ (четырехъ или двухъ) равнобедренныхъ прямоугольныхъ треугольниковъ, послѣдніе—изъ (шести или двухъ) прямоугольныхъ треугольниковъ, у которыхъ гипотенуза вдвое больше, нежели меньшій катетъ [1]). Платонъ исходилъ при этомъ изъ той мысли, что тѣла состоятъ не изъ чего иного, какъ изъ плоскостей, сходныхъ съ тѣми, которыми они ограничены; и онъ училъ, что тѣла составлены изъ треугольниковъ. Такимъ образомъ для него, какъ въ новой философіи для Декарта, физическое тѣло совпадало съ математическимъ. Въ ученіи того и другого реальное, ощутимое тѣло, являющееся въ то же время носителемъ движенія, по своей сущности есть не что иное, какъ ограниченная часть пространства. Для Платона это неизбѣжно вытекало изъ той метафизической основы, которую онъ въ „Филебѣ" далъ своей физикѣ. Тѣлесный міръ, это—пространство, получившее извѣстныя формы для копированія идей.

Такимъ образомъ, на мѣсто атомовъ, которые Демокритъ клалъ въ основу міра явленій, какъ истинно существующее (ἐτεῇ ὄν), Платонъ ставитъ простые, недѣлимые треугольники, отличающіеся опредѣленными отношеніями величины сторонъ и угловъ. Только благодаря математическимъ отношеніямъ, пространство, несуществующее, прі-

---

[1]) Что касается ариѳметическаго значенія платоново-пиѳагореской геометріи, то замѣтимъ, что въ первомъ случаѣ катетъ относится къ гипотенузѣ, какъ $1 : \sqrt{2}$, во второмъ—меньшій катетъ къ большему, какъ $1 : \sqrt{3}$.

обрѣтаетъ ту относительную реальность, которою оно, въ видѣ тѣлеснаго міра, обладаетъ для воспріятій. Составленное этимъ путемъ тѣло можетъ быть посредствомъ движенія разложено на свои элементы, и послѣдніе могутъ войти въ новое соединеніе; такимъ образомъ. Платонъ объясняетъ эмпирически данное превращеніе элементовъ другъ въ друга. Въ такого рода процессахъ проявляется естественная необходимость (ἀνάγκη), „соипричина“, дѣйствующая въ мірѣ возникновенія. Ея главное значеніе Платонъ—слѣдуя, повидимому, и здѣсь по существу за Демокритомъ—искалъ въ томъ, что каждый изъ четырехъ элементовъ имѣетъ свое опредѣленное мѣсто въ стройной системѣ мірозданія, и что его естественное и необходимое движеніе опредѣляется направленіемъ къ этому мѣсту. Такъ объяснялъ онъ себѣ то, что въ обычныхъ представленіяхъ называется направленіемъ тяжести, и этимъ онъ снова приводилъ также и механическое движеніе тѣлъ въ зависимость отъ живой общей связи всей вселенной.

— ———

V. Богословъ.

Философія Платона, какъ она изложена въ предыдущей главѣ, развивалась вполнѣ послѣдовательно изъ тѣхъ данныхъ, которыя до нея были накоплены всей греческой наукой. Для добродѣтели требуется иное знаніе, чѣмъ тѣ будничныя свѣдѣнія, которыя пріобрѣтаются посредствомъ воспріятій; но понятіе становится знаніемъ только въ томъ случаѣ, если его объектъ находится въ другомъ, высшемъ, не-тѣлесномъ мірѣ; а такая вѣчно неизмѣнная сущность, въ концѣ-концовъ, есть не что иное, какъ смыслъ и разумъ, образующій цѣлесообразную основу измѣнчивыхъ процессовъ возникновенія въ тѣлесномъ мірѣ. Какъ ни многочисленны и разнообразны тѣ вопросы, которые служатъ точками отправленія въ діалогахъ, и тѣ предметы, которые въ нихъ трактуются,—всѣ они все-таки группируются вокругъ этихъ простыхъ и ясныхъ основныхъ мыслей.

Однако въ изложеніе этихъ мыслей почти всюду вплетаются и другія, чуждыя чисто логическому ходу разсужденія и придающія не только изложенію, но и самимъ доктринамъ своеобразный характеръ; онѣ заставляютъ предположить, что при выработкѣ платонова міросозерцанія рѣшающую роль игралъ, рядомъ съ этическимъ и интеллектуальнымъ, еще какой-то другой мотивъ.

Это особенно ясно сказывается въ такъ назыв. м и ѳ а х ъ, и изслѣдователи издавна чувствовали,

что здѣсь заключается странный, требующій особаго объясненія, составной элементъ платоновыхъ произведеній. Въ общемъ діалоги имѣютъ форму болѣе или менѣе строго замкнутыхъ, отвлеченныхъ изслѣдованій, въ которыхъ затрогиваются всѣ интересы греческаго духовнаго міра, въ особенности вопросы искусства и исторіи; но среди этихъ вопросовъ, иногда въ очень важномъ, рѣшающемъ мѣстѣ, напримѣръ, въ кульминаціонномъ пунктѣ изслѣдованія или въ его заключеніи, мы вдругъ встрѣчаемъ повѣствованія, въ которыхъ сказочные и миѳологическіе сюжеты, излагаемые легкимъ и цвѣтистымъ языкомъ, служатъ средствами для изображенія тѣхъ-же предметовъ при помощи непринужденной, какъ кажется на первый взглядъ, поэтической фантазіи.

Вопросъ о значеніи этихъ миѳовъ долго заставлялъ изслѣдователей ломать себѣ голову, такъ какъ они большей частью считали, что всѣ подобныя мѣста, особенно привлекательныя съ эстетической стороны, слѣдуетъ истолковывать одинаковымъ образомъ. Однако, это — невѣрно. Въ однихъ случаяхъ миѳъ является только басней, въ родѣ геродотовыхъ,—такова въ „Фэдрѣ" исторія Тевта, изобрѣтателя буквъ; въ другихъ—онъ есть не что иное, какъ пространно и подробно нарисованный образъ, получившій однако не соотвѣтствующую ему форму (какъ извѣстное сравненіе съ пещерой въ Республикѣ), но форму разсказа, — таковъ, напримѣръ, содержащій варіацію гезіодовскаго сюжета „миѳъ" о трехъ видахъ людей въ Республикѣ; въ нѣкоторыхъ же случаяхъ миѳъ представляетъ собою аллегорію, какъ небольшой, изящный разсказъ о стрекозѣ въ „Фэдрѣ" или, какъ въ высшей степени фантастическое, исполненное крупными штрихами описаніе существа Эрота [1]), которое даетъ

---

[1]) Подобное же значеніе имѣетъ въ «Протагорѣ» миѳъ объ основныхъ нравственныхъ чувствахъ, если только самому софисту не принадлежитъ здѣсь и миѳологическая форма.

въ „Пирѣ“ Аристофанъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ миѳологическій элементъ является, въ сущности, литературнымъ средствомъ; но миѳы не только вносятъ въ разсказъ художественное оживленіе и наглядность, въ большинствѣ ихъ мы замѣчаемъ еще и какой то оттѣнокъ таинственности и торжественности, указывающій, что въ основѣ ихъ лежитъ нѣчто болѣе серьезное. Этотъ моментъ особенно силенъ въ фантастическихъ и наиболѣе важныхъ „миѳахъ“, содержанію которыхъ нельзя придать вмѣсто формы образовъ—форму понятій. Въ такихъ случаяхъ большею частью полагаютъ, что относительно тѣхъ предметовъ, которые не поддаются точному знанію, Платонъ отдавался на волю своей поэтической фантазіи, работавшей въ томъ направленіи, какое указывали ей его предположенія и убѣжденія. Предметами же этого рода для ученія объ идеяхъ, которое, со своей діалектикой, занималось изслѣдованіемъ неизмѣннаго бытія, являлись вопросы относительно всего совершающагося, въ особенности относительно прошедшаго и будущаго; отсюда, по принятому мнѣнію, вытекаетъ, напримѣръ, что и діалогъ, трактующій о происхожденіи тѣлеснаго міра, „Тимей“, цѣликомъ носитъ миѳологическій характеръ.

Въ этомъ объясненіи заключена доля правды, но оно не касается самой важной стороны дѣла. Всѣ дѣйствительные и цѣнные миѳы, которыхъ нельзя свести на сравненія и аллегоріи—они встрѣчаются въ „Менонѣ“, въ „Горгіи“, въ „Фэдрѣ“, въ „Пирѣ“, въ „Фэдонѣ“ и въ концѣ „Государства“,—отличаются двумя существенными признаками: во первыхъ, они вводятся въ качествѣ „древнихъ сказаній“ и въ качествѣ „откровеній“ почтенныхъ ясновидцевъ—жрецовъ и жрицъ; во вторыхъ, всѣ они черпаютъ свое содержаніе въ одной и той-же области представленій и всѣ относятся къ одному и тому же вопросу,—вопросу о судьбѣ человѣческой души въ другомъ мірѣ до и

послѣ земной жизни. Все это ясно указываетъ, что не только вообще въ основѣ этихъ миѳовъ лежитъ религіозный мотивъ, но что въ нихъ выражено религіозное ученіе какой-нибудь опредѣленной секты.

Основной темой всѣхъ этихъ миѳовъ служатъ представленія о томъ, что душа человѣка первоначально принадлежала къ высшему, невидимому міру, что въ своихъ грѣховныхъ блужданіяхъ она соединилась съ тѣломъ и что впослѣдствіи она очистится и освободится отъ всего тѣлеснаго. Между тѣмъ эти представленія нисколько не составляютъ исконнаго общаго достоянія греческой религіи. Послѣдняя, въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ ее въ поэмахъ Гомера, въ общемъ не знаетъ ничего о подобномъ отдѣленіи души отъ тѣла, какъ не знаетъ и никакой метафизической исторіи души; даже „тѣни“ являются въ ней лишь поблѣднѣвшими, безжизненными двойниками цѣльныхъ личностей, состоящихъ изъ тѣла и души.

Напротивъ, мысль о томъ, что „душа“, какъ нѣчто чуждое, входитъ въ тѣло и снова выходитъ изъ него, что она, изгнанная изъ высшихъ сферъ, соединяется съ тѣломъ и должна быть снова освобождена изъ него, чтобы вернуться въ эти сферы,— эта мысль была занесена въ Грецію лишь культомъ Діониса. Въ качествѣ дикаго служенія новому богу проникъ онъ, кажется, съ сѣвера, изъ Ѳракіи, и, подобно хмелю и опьяненію, охватилъ грековъ, въ особенности женщинъ. Божественное безуміе (μανία)—такъ повѣствуетъ намъ Эврипидъ—неудержимо увлекало даже противившихся къ ночному фантастическому богослуженію, гдѣ при оглушительномъ шумѣ и въ дикомъ чувственномъ возбужденіи „вакхи“ блуждали по горамъ и лѣсамъ—внѣ себя; потому что они обмѣнялись своими душами съ богомъ, онъ жилъ въ нихъ, они были ἔνθεοι (боговдохновенны), и этотъ „энтузіазмъ“, этотъ „экстазъ“ являлся блаженнымъ состояніемъ, освобожденіемъ

души отъ плѣна, въ которомъ въ обычное время она находилась у тѣла.

Дельфійскій культъ Аполлона воспринялъ въ себя, укротилъ и очистилъ это лихорадочное народное движеніе; въ орфическихъ же мистеріяхъ представленія, составлявшія его темную и фантастическую основу, постепенно развились въ болѣе ясныя доктрины. Человѣческая душа сдѣлалась демономъ; будучи божественнаго происхожденія, она принадлежитъ къ невидимому міру духовъ, которые блуждаютъ и рыскаютъ всюду въ видимомъ мірѣ, иногда же вмѣстѣ съ богомъ, какъ дикое войско, неистово проносятся черезъ различныя страны. Человѣческое тѣло является для такого демона могилой и тюрьмой; онъ заключенъ въ ней и прикованъ къ ней по собственной винѣ. Поэтому служеніе богу становится искупленіемъ: съ помощью таинственныхъ посвященій грѣшная душа должна очиститься. Содержаніемъ культа служитъ очищеніе (κάθαρσις) души для того, чтобы она нѣкогда могла снова возвратиться въ тѣ свѣтлыя высоты своей родины, гдѣ обитаютъ боги въ вѣчной чистотѣ.

Такія ученія окрѣпли всюду въ Греціи въ теченіе шестого вѣка, и ихъ выразителями являются жрецы, совершающіе освященіе и искупленіе и призываемые въ случаѣ большихъ народныхъ бѣдствій для заклинанія злыхъ демоновъ; независимыя отъ государственной религіи, не знавшей догматовъ, распространялись эти секты, въ культѣ и ученіи которыхъ главное мѣсто занимала забота о благѣ души. Чѣмъ сильнѣе былъ проявлявшійся при этомъ религіозный пылъ, тѣмъ больше была и заключенная здѣсь опасность для интеллектуальной жизни грековъ,— опасность застыть въ догматахъ. И великое дѣло совершили поэтому іонійскіе естествоиспытатели, взявшіеся освободить отъ религіозныхъ влеченій мысль, обращенную на „природу вещей“, снять съ космогоническихъ представленій ихъ поэтическій и миѳологическій покровъ и построить познаніе міра только

на наблюденіи и размышленіи. Этимъ они сохранили греческому духу ту свободу, благодаря которой онъ сталъ учителемъ всѣхъ послѣдующихъ народовъ.

Однако рядомъ съ наукою, въ сектахъ, державшихся культа Діониса, сохранились въ качествѣ правилъ вѣры и тѣ доктрины, въ которыхъ получилъ теоретическое выраженіе религіозный обычай искупительнаго энтузіазма, освобождающаго восторга— два сильныхъ духовныхъ теченія, шедшихъ рядомъ, иногда враждебно сталкиваясь, иногда же мирно идя рука объ руку. Уже давно обратили вниманіе на то, что такимъ людямъ, какъ Пиѳагоръ и Эмпедоклъ, приписываются изреченія, не только не стоящія ни въ какой связи съ научными принципами, выразителями которыхъ эти люди являются въ исторіи философіи, но оказывающіяся при болѣе глубокомъ размышленіи даже несовмѣстимыми съ ихъ принципами: во всѣхъ изреченіяхъ этого рода сюжетами служатъ представленія, заимствованныя изъ орфико-діонисіева культа души, тѣсная связь котораго съ пиѳагорейскими религіозными обществами не подлежитъ сомнѣнію.

Своеобразное положеніе, которое занимаетъ Платонъ въ исторіи греческой, а, слѣдовательно, и западной мысли, обусловлено тѣмъ, что оба эти теченія онъ направилъ въ одно русло. Міросозерцаніе, къ которому онъ пришелъ путемъ научнаго изслѣдованія и которое обосновалъ, какъ общій результатъ всѣхъ выставленныхъ до него теорій, было таково, что догматы діонисіева ученія о душѣ могли войти въ него и являлись необходимо вытекавшими изъ него слѣдствіями. Такимъ образомъ, Платонъ дѣлаетъ попытку философски обосновать религіозные догматы или, по крайней мѣрѣ, доказать ихъ возможность и „вѣроятность“. Въ этомъ смыслѣ онъ является первымъ богословомъ. При этомъ онъ держится слѣдующаго метода: онъ приравниваетъ содержаніе указаннаго

ученія о душѣ, поскольку оно выражено въ опредѣленныхъ мысляхъ, къ діалектикѣ и истолковываетъ его такъ, чтобы оно подошло къ заключенной въ ученіи объ идеяхъ теоріи двухъ міровъ. Когда сущность религіознаго представленія кажется, такимъ образомъ, научно обоснованной, тогда онъ въ „миѳѣ“ присоединяетъ и ту наглядную, живую форму, которую приняли эти мысли въ общинѣ и ея культѣ, или-же въ его собственной фантазіи, непринужденно оперирующей надъ этимъ матеріаломъ.

Съ типической ясностью примѣняется этотъ методъ платоновой теологіи въ „Фэдонѣ“; здѣсь философское истолкованіе направлено не на религіозные первоисточники, какъ позднѣе у Филона,— ихъ тогда въ Греціи еще не существовало,—но на традиціонныя, получавшія въ это время прочную форму доктрины и воззрѣнія общины; въ этомъ именно заключается спеціально богословская дѣятельность Платона. Но поэтому же мы можемъ предположить, что его живой религіозный интересъ, направленный въ опредѣленную сторону, соотвѣтственно направленію указанныхъ сектъ, игралъ большую роль при выработкѣ того философскаго воззрѣнія, которое было пригодно для научной ассимиляціи діонисіева ученія о душѣ,—при выработкѣ теоріи двухъ міровъ.

Теперь только мы вполнѣ понимаемъ то значеніе, которое имѣлъ для Платона міръ вѣчно неизмѣнной, безтѣлесной и невидимой сущности; этотъ міръ былъ не только сверхъ-чувственнымъ мѣстомъ идей и чистыхъ образовъ, но и царствомъ боговъ и демоновъ, изъ котораго происходила человѣческая душа, изъ котораго она снизошла въ тѣло, чтобы принадлежать ему въ теченіе продолжительнаго времени; въ этотъ же міръ она устремляется въ опьяненіи вакхическаго восторга, и въ него она, освобожденная, должна возвратиться послѣ своего очищенія. Съ другой стороны, богословъ прояснилъ религіозное представле-

ніе и обратилъ его въ научное понятіе: міръ духовъ сдѣлался для него духовнымъ міромъ, царствомъ Бога, разума, цѣлей и порядка. Невидимое пареніе демоновъ обратилось въ міръ цѣнностей, въ свѣтлую область идеи добра. Не трудно замѣтить, какую посредническую и примирительную роль здѣсь играетъ признакъ „невидимости", которымъ Платонъ въ этомъ смыслѣ успѣшно пользовался въ различныхъ мѣстахъ. Чистый міръ идей и духовъ для него является истиннымъ „Гадесомъ".

Но когда міръ идей получилъ это новое теологическое значеніе, тогда сразу исчезли всѣ затрудненія, возникшія въ діалектикѣ относительно метафизическаго постулата, по которому сущность должна быть причиной возникновенія; тогда и догматы орфической космогоніи, обратившей Зевса, какъ разумную личность, въ создателя міра, могли получить научную форму. Принципіально ничего иного и не содержитъ „Тимей", гдѣ въ живомъ изложеніи удивительнѣйшимъ образомъ переплетаются философскіе и богословскіе взгляды. Та дѣятельность и активность, которая, по діалектическому опредѣленію ученія о двухъ мірахъ, собственно не могла быть присуща идеямъ, является здѣсь олицетворенною въ мірообразующемъ богѣ, въ д е м і у р г ѣ. Онъ, „добрый" богъ, глядя на вѣчно недвижимые первообразы — идеи, создалъ міръ изъ „ничего", т. е. образовалъ его изъ пространства; онъ далъ этому міру душу и, тѣмъ самымъ, жизнь, сознаніе и математическій порядокъ, и онъ устроилъ все въ немъ такъ хорошо, какъ было возможно, т. е. насколько позволяла „сопричина", пространство. Онъ опредѣлилъ и „видимымъ богамъ", небеснымъ звѣзднымъ душамъ, и всему низшему роду демоновъ и душъ извѣстную дѣятельность и извѣстный видъ вліянія. Такимъ образомъ невидимое сдѣлалось „причиной" видимаго. Философское ученіе „Филеба" превратилось въ богословскую исторію сотворенія міра, въ которой дѣлается попытка

научно обработать космогоническіе догматы съ помощью діалектическихъ понятій и естественно-историческихъ теорій.

Еще гораздо болѣе характерно перекрещиваются различные научные интересы Платона около понятія души, составлявшаго центръ діонисіева религіознаго ученія. Здѣсь отожествляются два понятія, весьма различныя по содержанію и по объему, и такимъ образомъ создается богословская доктрина, безпрерывно колеблющаяся между философскимъ принципомъ и религіознымъ представленіемъ. Въ метафизикѣ Платона „душа“ является жизненной силой въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, причиной самостоятельнаго движенія и носителемъ сознанія—міровая душа точно такъ-же, какъ и душа каждаго отдѣльнаго организма. Въ этомъ смыслѣ душа, какъ мы видѣли, есть нѣчто среднее между „сущностью“ и „возникновеніемъ“—среднее, въ которомъ реализуется ихъ телеологическое отношеніе. Напротивъ, въ догматахъ діонисіевой религіи „душа“, это—индивидуальная личность, демоническое отдѣльное существо, которое, какъ пришелецъ изъ высшаго міра, обитаетъ въ человѣческомъ тѣлѣ, страдаетъ и грѣшитъ вмѣстѣ съ нимъ и стремится изъ него въ свою невидимую родину. Такъ говорятъ о ψυχή (душѣ) философія и религія, но онѣ говорятъ, собственно, на совершенно различныхъ языкахъ и о совершенно различныхъ предметахъ: одна—о причинахъ цѣлесообразныхъ проявленій жизни на всемъ протяженіи вселенной, другая—о человѣческой душѣ и о ея страхѣ за свое вѣчное блаженство. И тамъ, гдѣ Платонъ, какъ богословъ, хочетъ научно обосновать религіозную доктрину, тамъ оба эти значенія незамѣтно переходятъ у него другъ въ друга. Этотъ искусный переходъ онъ выполняетъ, не сознательно и преднамѣренно, но подъ вліяніемъ сокровеннѣйшихъ своихъ убѣжденій, наиболѣе совершеннымъ образомъ въ „Фэдонѣ“ и въ „Тимеѣ“; намѣчаетъ же

онъ его уже въ началѣ великаго миѳа въ „Фэдрѣ“.

Поэтому психологія Платона, изложеніе которой, какъ было, можетъ быть, замѣчено, отсутствуетъ въ предыдущей главѣ, представляетъ собою не философскую доктрину, и еще менѣе того—эмпирическое изслѣдованіе, но является теологическимъ ученіемъ, и притомъ наиболѣе важнымъ. Ибо все значеніе этой теологической психологіи становится понятнымъ лишь изъ того, что она—замѣтимъ это, забѣгая нѣсколько впередъ—служитъ основой, на которой Платонъ построилъ свою соціально-политическую теорію.

Характерно для этой психологіи ея колебаніе между двумя направленіями; въ одномъ изъ нихъ душа, сообразно философскому понятію, должна сохранить свое положеніе между обоими мірами и, тѣмъ самымъ, двойственность своего существа; съ другой стороны, сообразно религіозному представленію, душа, какъ однородное существо, должна принадлежать къ высшему міру. Послѣдняя мысль вводится въ „Фэдонѣ“ съ помощью посредствующаго понятія „невидимаго“. Если, говорится здѣсь, мы будемъ исходить изъ того, что существуетъ міръ невидимаго и неизмѣннаго, и міръ видимаго и измѣнчиваго, и если мы съ этой точки зрѣнія изслѣдуемъ различіе между душою и тѣломъ, то намъ будетъ ясно, что тѣло принадлежитъ къ видимому и измѣнчивому, душа же, такъ какъ ея вѣдь „нельзя видѣть“ (οὐχ ὁρατόν)—къ невидимому (ἀειδές); точно такъ-же мы найдемъ, что душа, устремляя все свое вниманіе на себя самое, открываетъ въ себѣ познаніе идей и въ немъ обладаетъ неизмѣннымъ покоемъ и единствомъ; если же она хочетъ познавать при помощи тѣла, то она попадаетъ подъ вліяніе безпокойныхъ и безпорядочныхъ воспріятій и измѣнчивыхъ мнѣній. Такимъ образомъ, душа, очевидно, „наиболѣе сходна“ съ невидимымъ. Нельзя не видѣть, какими осторожными выраженіями пользуется здѣсь Платонъ для того, чтобы сдѣлать незамѣтнымъ различіе въ

обоихъ понятіяхъ души и чтобы сдѣлать душу по ея сокровеннѣйшей сущности обитательницей высшаго міра, которая омрачается и искажается въ этой своей сокровеннѣйшей сущности, благодаря соприкосновенію съ тѣломъ.

Однако, съ другой стороны, и богословская мысль имѣла поводъ допустить въ существѣ самой души извѣстное отношеніе къ чувственному міру, и этимъ мотивомъ руководствуется Платонъ, изображая душу дѣйствующею отъ природы въ разноцѣнныхъ формахъ (εἴδη). Натурфилософское понятіе души (ψυχή) заключало въ себѣ смѣшеніе единообразнаго и измѣнчиваго; этому теоретическому противоположенію въ богословскомъ понятіи соотвѣтствовало этически-религіозное.

Это противоположеніе Платонъ наиболѣе удачно развилъ въ одномъ мѣстѣ „Государства" на нравственномъ идеалѣ самообладанія (ἑαυτοῦ κρείττω εἶναι). Мы вспоминаемъ тѣ діалектическія затрудненія, которыя вызваны въ новой философіи понятіемъ самосознанія,—субъекта, служащаго объектомъ для самого себя, или дѣятельности, наблюдающей самое себя,—когда видимъ, какъ Платонъ въ этомъ мѣстѣ показываетъ, что для устраненія противорѣчія необходимо предположить существованіе въ душѣ двухъ различныхъ элементовъ — господствующаго и подчиненнаго, лучшаго и худшаго, именно — разумнаго (τὸ λογιστικόν) и неразумнаго. Но дальнѣйшее размышленіе показываетъ, что неразумный элементъ, въ свою очередь, долженъ быть расчлененъ въ отношеніи цѣнности. Если самообладаніе означаетъ побѣду разума надъ низшими влеченіями, то оно возможно только въ силу того, что между этими влеченіями есть болѣе благородныя, добровольно подчиняющіяся разуму, въ то время какъ другія оказываютъ ему значительное сопротивленіе. Слѣдовательно, въ неразумномъ снова надо различать болѣе благородное и неблагородное; первое Платонъ называетъ пылкостью (τὸ θυμοειδές), второе—жадно-

с т ь ю (τὸ ἐπιθυμητικόν). Отношеніе между этими тремя видами активности души,—разумностью, пылкостью и жадностью, Платонъ очень удачно опредѣлилъ символическимъ образомъ въ миѳѣ „Фэдра": въ этомъ образѣ душа представлена, какъ парная упряжка со своимъ возницей. Возница, это — „разумность"; изъ обоихъ его коней болѣе благородный, „пылкость", слѣдуя за господиномъ, — стремится кверху, неблагородный же, „жадность", упрямо тянетъ внизъ.

Этого тройного раздѣленія души по видамъ ея активности не слѣдуетъ отожествлять съ тѣмъ подраздѣленіемъ душевной дѣятельности, которое со времени Аристотеля усвоено научной психологіей. У Платона мы имѣемъ дѣло прежде всего съ этической системой, которая сводится къ опредѣленію цѣнности различныхъ видовъ человѣческихъ желаній или нравственныхъ направленій жизни. „Разумность" стремится къ мудрости, „пылкость"—къ почестямъ и власти, „жадность"—къ наслажденію и богатству. Такимъ образомъ, люди различаются въ зависимости отъ того, къ которому изъ этихъ трехъ великихъ благъ они стремятся—къ мудрости, почестямъ или деньгамъ; они—либо философы (φιλόσοφοι), либо честолюбцы (φιλότιμοι), либо корыстолюбцы (φιλοχρήματοι). Платонъ имѣетъ здѣсь въ виду типы различныхъ характеровъ; точно такъже, по его мнѣнію, различаются и народы, причемъ у грековъ преобладаетъ любовь къ мудрости, у воинственныхъ племенъ Сѣвера—пылкость, у изнѣженныхъ южанъ—страсть къ наслажденіямъ.

Какъ ни тонко и привлекательно это воззрѣніе само по себѣ, какъ ни удачно сумѣлъ Платонъ воспользоваться имъ въ своемъ ученіи объ обществѣ,—однако ему стоило большого труда (онъ самъ говоритъ объ этомъ въ „Государствѣ") теоретически согласовать этотъ взглядъ съ понятіемъ о душѣ, какъ о цѣльной индивидуальности, какъ о религіозной личности. Формальная проблема—какъ еди-

нообразное (μονοειδές) можетъ въ то-же время быть многообразнымъ (πολυειδές)—осложняется еще по существу вопросомъ о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить отношеніе между душой, которая сама по себѣ безтѣлесна, и тѣломъ. Если каждая человѣческая душа (а эта именно мысль проводится въ „Фэдрѣ" и „Государствѣ") должна совмѣщать въ себѣ всѣ три направленія, только каждый разъ въ особомъ сочетаніи, то въ самомъ существѣ ея есть, слѣдовательно, нѣкоторое отношеніе къ тѣлесному; ибо обѣ низшихъ формы, пылкость и жадность, направлены на блага видимаго міра. Поэтому въ „Фэдрѣ" душа оказывается еще до своего земного существованія одержимой чувственными склонностями, и неблагородный конь влечетъ ее къ землѣ, гдѣ она рождается въ человѣческомъ тѣлѣ. Сообразно съ этимъ, въ „Фэдонѣ" душа, уходя въ моментъ смерти изъ тѣла, уноситъ съ собою и свое чувственное вожделѣніе и свою земную страсть, и если послѣднія еще достаточно сильны, то онѣ удерживаютъ душу на землѣ и въ концѣ-концовъ принуждаютъ ее снова войти въ какое нибудь земное тѣло.

Это было вполнѣ послѣдовательно, если душа, какъ подчеркивается въ „Фэдонѣ", мыслилась, какъ цѣльная личность; но это было несовмѣстимо съ представленіемъ о душѣ, которая сама по себѣ безтѣлесна и живетъ въ тѣлѣ только какъ чуждый пришелецъ. Оба признака богословскаго понятія души рѣзко и непримиримо противорѣчили другъ другу. Это навело, кажется, Платона впослѣдствіи на мысль разсматривать три вида (εἴδη) душевной активности, какъ ч а с т и (μέρη), изъ которыхъ „душа" человѣка составлена въ земномъ существованіи, и которыя затѣмъ могутъ снова быть отдѣлены другъ отъ друга. Такъ учитъ онъ въ „Тимеѣ" и помѣщаетъ при этомъ отдѣльныя части въ головѣ, въ груди и въ животѣ. Истинной душою въ собственномъ смыслѣ, „внутреннимъ человѣкомъ въ человѣкѣ", какъ говоритъ Платонъ въ другомъ мѣстѣ, является тогда

разумъ, прочія же двѣ части, пылкость и жадность, прростаютъ къ ней лишь во время ея земной жизни, какъ искажающія оболочки, и затѣмъ снова отпадаютъ отъ очистившейся души. Это воззрѣніе въ достаточной мѣрѣ считается съ признакомъ чистоты и безтѣлесности въ понятіи демона—души; но такъ какъ „разумъ" во всѣхъ одинъ и тотъ-же, то оказывается, что здѣсь другому моменту, индивидуальной личности, удѣлено слишкомъ мало вниманія.

Тѣ же неразрѣшимыя затрудненія въ богословскомъ понятіи души мы находимъ и въ столь важномъ съ догматической точки зрѣнія ученія о безсмертіи. Душа, это—демонъ, божественное существо, а боги—безсмертны, вѣчно живущи; поэтому и жизнь души не зависитъ отъ тлѣннаго земного тѣла: она жила до него, и она его переживетъ. Таковъ былъ новый догматъ діонисіевой религіи, съ которымъ въ міръ греческихъ представленій проникла, какъ наиболѣе чуждый моментъ, прежде всего мысль о предсуществованіи души до земной жизни. Самъ Платонъ заставляетъ какого-то образованнаго аѳинянина высказать Сократу, что объ этомъ онъ никогда ничего не слыхалъ. Въ то же время Платонъ считаетъ эту часть своего ученія настолько важной, что не только часто и подробно ее обсуждаетъ, но даже, какъ извѣстно, посвятилъ ей цѣлый діалогъ—„Фэдонъ", въ которомъ онъ приводитъ научныя доказательства въ пользу новаго догмата.

Доказательства, въ свою очередь, основываются либо на философскомъ понятіи души, либо на богословскомъ, которое, понятно, одно только и имѣется въ виду въ изложенномъ догматѣ. Въ первомъ случаѣ доказательства страдаютъ тѣмъ недостаткомъ, что доказываютъ слишкомъ много. Такой случай мы находимъ въ „Фэдрѣ", гдѣ положеніе: „всякая душа—безсмертна" подкрѣпляется той мыслью, что двигательный принципъ не можетъ имѣть ни начала, ни конца. Если бы этотъ аргументъ былъ прави-

ленъ, то онъ относился бы ко всякой „душѣ“ въ натурфилософскомъ смыслѣ слова, слѣдовательно и ко всякой душѣ животнаго или растенія. То-же можно сказать о главномъ діалектическомъ доказательствѣ въ „Фэдонѣ“. Жизнь есть главный признакъ души; но свойствомъ какого нибудь понятія не можетъ быть то, что противорѣчитъ его главному признаку; слѣдовательно, душа исключаетъ противоположность жизни—смерть. Отсюда, собственно, вытекаетъ только та прозрачная истина, что душа, поскольку она существуетъ и пока существуетъ, можетъ быть только жива, но никакъ не мертва; Платонъ же, приравнивая выраженіе ἀθάνατον (буквально: „исключающее смерть“) къ выраженію ἀνώλεθρον (непреходящее), выводитъ отсюда „безсмертіе“ въ обычномъ, богословскомъ смыслѣ слова. Однако, если даже допустить, что это ложное заключеніе—правильно, то оно опять-таки будетъ относиться къ „душѣ“, какъ жизненной силѣ вообще, а не какъ къ религіозному субъекту.

Для того, чтобы оба эти доказательства имѣли силу и въ послѣднемъ смыслѣ, необходимо было бы допустить тожественность обоихъ понятій души, философскаго и богословскаго т. е. необходимо было бы предположить, что и низшія души—если и не души растеній, то по крайней мѣрѣ души животныхъ—по своему существу и происхожденію принадлежатъ къ демонамъ, т. е. однородны съ человѣческими душами. И дѣйствительно, есть признаки, указывающіе, что Платонъ (быть можетъ, вмѣстѣ съ орфиками) принялъ это парадоксальное слѣдствіе. Оно приводитъ къ намѣченному въ „Тимеѣ“ ученію, по которому число „душъ“ ограничено, а разъ созданныя странствуютъ по всѣмъ организмамъ вселенной.

Подобное же допущеніе требуется и тѣмъ ходомъ мыслей, которымъ начинаются доказательства въ „Фэдонѣ“. При помощи гераклитовыхъ положе-

ній здѣсь показывается, что подобно тому, какъ изъ „живыхъ“ дѣлаются „мертвые“, такъ и „живые“ должны были произойти изъ „мертвыхъ“. При этомъ надо имѣть въ виду, что подъ „жизнью“ здѣсь съ самаго начала понимается существованіе въ человѣческомъ тѣлѣ, подъ „безжизненностью“ же—существованіе въ иномъ мірѣ; въ общемъ, здѣсь дѣлается попытка обосновать то представленіе, что „жизнь“ и „безжизненность“ въ указанномъ смыслѣ, —поочередныя формы существованія душъ, остающихся неизмѣнными при всѣхъ этихъ измѣненіяхъ. Если въ началѣ это служитъ доказательствомъ п р е д с у щ е с т в о в а н і я души до земной жизни (отсюда уже путемъ заключенія по аналогіи должно затѣмъ быть выведено послѣсуществованіе), то доказательство духовной тожественности душъ пополняется ссылкой на ученіе объ ἀνάμνησις („всякое діалектическое знаніе есть воспоминаніе“), и здѣсь только рѣчь дѣйствительно идетъ о предсуществованіи или о б е з с м е р т і и д у х о в н о - л и ч н а г о с у щ е с т в а д у ш и.

При этомъ доказательство трактуется въ произведеніяхъ Платона слѣдующимъ образомъ. Въ „Менонѣ“ ставится вопросъ о томъ, какъ можетъ человѣкъ достигнуть знанія, не вытекающаго изъ воспріятій его земной жизни, и здѣсь отвѣтъ на этотъ вопросъ дается въ формѣ слѣдующей, еще проблематической ссылки: люди, свѣдущіе въ религіозныхъ дѣлахъ, держатся того мнѣнія, что душа человѣка безсмертна, что она еще до рожденія жила и видѣла различныя вещи, которыя при случаѣ, вѣроятно, можетъ припомнить. Затѣмъ въ „Фэдрѣ“, съ непосредственнымъ указаніемъ на божественное вдохновеніе (μανία), послѣдовало великое, капитальное откровеніе: души безсмертны. Онѣ поднялись нѣкогда вмѣстѣ съ богами, чтобы созерцать міръ чистыхъ образовъ. Но онѣ слабы, и жадность стала сильна въ нихъ. Поэтому онѣ должны были сдѣлаться людьми, и когда теперь видъ земной кра-

соты пробуждаетъ въ нихъ воспоминаніе о той чистой красотѣ, которую онѣ созерцали въ небесныхъ высотахъ, тогда въ нихъ возникаетъ тоска по ней,—философское влеченіе.

Въ связи съ этими богословскими воззрѣніями намъ еще разъ становится понятнымъ значеніе платонова ученія о любви (ἔρως). Душа по своей природѣ божественна; она нѣкогда созерцала своимъ духовнымъ существомъ чистые образы невидимаго міра. Если теперь, вникая въ понятія, она вспоминаетъ свое первое созерцаніе, то любовь, жгучая тоска, овладѣвающая ею при этомъ, есть не что иное, какъ тоска души по своей неземной родинѣ, по божественной жизни, составлявшей нѣкогда ея удѣлъ. Это—горестное стремленіе падшаго демона къ потерянному раю своего чистаго и истиннаго существа.

На эти откровенія ссылается „Фэдонъ", чтобы показать, что мысль: „всякое знаніе есть „воспоминаніе", служитъ краеугольнымъ камнемъ всего ученія объ идеяхъ, и что предсуществованіе души до тѣлесной жизни является, слѣдовательно, необходимой предпосылкой этого ученія. Далѣе, здѣсь доказывается, что способность человѣческой души схватывать идею въ ея чистой и цѣльной формѣ свидѣтельствуетъ о родственности души съ невидимымъ и непреходящимъ. Человѣкъ безсмертенъ, потому что онъ можетъ въ своемъ познаніи усвоивать вѣчное, невидимое; а душа его доказываетъ свою принадлежность къ болѣе высокимъ и благороднымъ существамъ тѣмъ, что она не только не является продуктомъ тѣлесныхъ движеній, но, наоборотъ, сама, какъ самостоятельное существо, управляетъ тѣломъ и можетъ освободиться отъ его влеченій, можетъ самостоятельно противодѣйствовать его вожделѣніямъ. Такимъ путемъ Платонъ старается вывести догматъ діонисіевой религіи—безсмертіе человѣческой души—изъ принциповъ ученія объ идеяхъ.

Однако затрудненія, къ которымъ приводила при опредѣленіи существа души двойственность ея фило-

софской и богословской природы, не исчезаютъ и въ этихъ доктринахъ, и здѣсь всѣ они сводятся къ вопросу о томъ, что-же именно въ душѣ „безсмертно". Въ „Фэдонѣ", какъ и въ „Фэдрѣ" и въ „Государствѣ", принимается и предсуществованіе, и послѣсуществованіе всей души въ ея метафизическомъ единствѣ: она является здѣсь демоническимъ отдѣльнымъ существомъ, переживающимъ всѣ свои состоянія и всѣ попеременныя соединенія съ земными тѣлами. Такъ, въ одномъ мѣстѣ въ „Государствѣ" говорится, что безсмертіе души явствуетъ уже изъ того, что она не погибаетъ отъ своей собственной (нравственной) испорченности; насколько болѣе, слѣдовательно, должна она быть обезпечена отъ всякой порчи, приходящей извнѣ! Тамъ же, гдѣ, какъ въ „Тимеѣ", „разумъ" считается высшей частью души, реально отдѣленной отъ низшихъ, тамъ онъ одинъ является безсмертнымъ, между тѣмъ какъ остальныя части исчезаютъ вмѣстѣ съ тѣломъ; онъ называется „божественнымъ" (τὸ θεῖον), обѣ-же преходящія части вмѣстѣ „смертнымъ" (τὸ θνητόν). Но здѣсь, какъ было замѣчено выше, уже нѣтъ рѣчи объ индивидуальномъ и личномъ безсмертіи, и такимъ образомъ все ученіе рушится само собою.

Цѣль и смыслъ ученія о безсмертіи заключается, разумѣется, въ тѣхъ выводахъ, которые можно сдѣлать изъ него относительно участи души въ загробной жизни. И здѣсь-то Платонъ сдѣлалъ огромный шагъ впередъ, придавъ представленіямъ объ этой жизни чисто этическій характеръ. Мистеріи учили извѣстнаго рода внѣшнему благочестію: заблудшій демонъ, изъ невидимаго міра духовъ попавшій въ человѣческое тѣло, долженъ быть очищенъ, искупленъ и освобожденъ религіознымъ культомъ; но средствами для этой цѣли служатъ ритуальныя формы богослуженія. Въ нихъ заключена сила волшебства, которая должна проявиться на всякомъ, кто соблюдаетъ ихъ, независимо отъ его внутреннихъ качествъ. Это воззрѣніе присуще всѣмъ первоначальнымъ фор-

мамъ религіозной жизни. Вначалѣ оно господствовало, повидимому, безраздѣльно и въ сектахъ, державшихся культа Діониса; но оно не могло удовлетворить философа, вышедшаго изъ школы Сократа. Онъ придалъ этому воззрѣнію этическій смыслъ и если здѣсь, быть можетъ, уже орфики, и во всякомъ случаѣ Пиѳагоръ и пиѳагорейцы до нѣкоторой степени являются его предшественниками, то его собственное значеніе въ этой области все-таки заключается въ томъ, что онъ, исходя изъ своихъ философскихъ убѣжденій, съ гораздо большей убѣдительностью и силой поднялъ діонисіеву религію на такую нравственную высоту, какой она до него не достигала: въ ученіе объ участи души онъ ввелъ въ полномъ объемѣ принципъ нравственной отвѣтственности и воздаянія. Такимъ образомъ философъ возвратилъ религіи то, что онъ у нея заимствовалъ; и если возможно, что его миѳы о жизни послѣ смерти частью построены на представленіяхъ составляющихъ традиціонное достояніе указанныхъ сектъ, то, съ другой стороны, онъ преобразовалъ эти представленія, внеся въ нихъ свой нравственный идеализмъ, и благодаря этому онъ сталъ религіознымъ реформаторомъ[1]).

Миѳы, въ которыхъ Платонъ излагаетъ эти доктрины, не могутъ, разумѣется, претендовать на буквальную истинность, поскольку въ нихъ примѣняются чувственные и наглядные образы; для этого они слишкомъ разнообразны и несовмѣстимы другъ съ другомъ. Одна и та-же основная мысль встрѣчается въ очень различной картинной формѣ; Платонъ не стѣсняется дать въ одномъ и томъ же діалогѣ (въ „Фэдонѣ") два совершенно несходныхъ описанія души и ея состоянія послѣ смерти; онъ не остана-

¹) Замѣтимъ, что введеніе этическихъ моментовъ въ традиціонную религію есть общее явленіе того времени. Благодаря софистамъ и ихъ послѣдователямъ (циникамъ и стоикамъ), этотъ процессъ совершился въ государственной религіи, благодаря Платону—въ діонисіевомъ культѣ искупленія.

вливается даже иногда передъ такими шутками, какъ лукавое утвержденіе въ „Тимеѣ“, будто астрономы, не могущіе отрѣшиться отъ чувственнаго созерцанія и отвергающіе поэтому истинную теорію, будутъ когда нибудь впослѣдствіи обращены въ птицъ. Но онъ все-таки вездѣ держится того взгляда, что хотя нельзя, правда, настаивать на буквальной истинности миѳа, но можно быть вполнѣ увѣреннымъ въ томъ, что въ дѣйствительности „дѣло должно обстоять приблизительно такъ“; въ одномъ мѣстѣ (въ „Горгіи“) онъ даже прямо говоритъ, что судъ надъ мертвыми, который читатель приметъ за миѳъ, для него—разумная истина (λόγος).

Такимъ образомъ, жизнь души является у Платона не въ аллегорическомъ, а въ буквальномъ смыслѣ странствованіемъ души. Это представленіе наиболѣе соотвѣтствовало сущности діонисіевой религіи: окруженный рѣющими демонами, богъ скитается по міру, и посвященный въ таинства человѣкъ, опьяненный оргіей и охваченный восторгомъ, принимаетъ участіе въ этомъ скитаніи, чтобы освободиться отъ оковъ тѣла. Такъ блуждаетъ вѣчно неспокойная душа отъ тѣла къ тѣлу, и блаженство, являющееся высшей цѣлью религіознаго усердія, заключается въ томъ, чтобы душа избавилась, наконецъ, отъ муки этихъ странствованій и была принята обратно въ свою родину.

Въ „Фэдрѣ“ Платонъ даетъ блестящее фантастическое описаніе роя душъ, которыя возносятся, сопровождая боговъ, въ поднебесныя высоты. Но плѣненіе душъ въ человѣческомъ тѣлѣ является у него результатомъ ихъ паденія: ихъ созерцаніе слишкомъ слабо, жадность же въ нихъ слишкомъ сильна для того, чтобы онѣ могли удержаться на чистой высотѣ и не упасть съ нея на землю. Такимъ образомъ онѣ по своей винѣ становятся людьми, и въ зависимости отъ того, что̀ имъ удалось созерцать въ мірѣ идей, онѣ становятся, въ нисходящемъ порядкѣ, философами, царями, политическими дѣятелями,

врачами, прорицателями, поэтами, ремесленниками, софистами или тиранами,—оцѣнка профессій и сословій, очень характерная для практическаго жизнепониманія Платона.

По „Тимею" души первоначально поселяются въ звѣздахъ и затѣмъ, послѣ того какъ онѣ созерцали тамъ величіе вселенной, онѣ отсылаются во внутренній міръ, чтобы его оживить; это разсматривается здѣсь, правда, не какъ кара за паденіе, но какъ божественный строй жизни; однако дальнѣйшая участь каждой души снова обусловливается ея нравственными и умственными качествами. При первомъ рожденіи всѣ души становятся мужчинами, при послѣдующихъ, въ зависимости отъ того, насколько онѣ недостойны,—женщинами, птицами, земными и водными животными: и такъ всѣ онѣ вѣчно мѣняются мѣстами и подвергаются превращеніямъ, смотря по ихъ мудрости или неразумію.

При этомъ странствованіи душъ въ мірѣ, каждая послѣдующая жизнь всегда разсматривается, какъ воздаяніе, какъ награда или наказаніе за умственное и нравственное поведеніе въ предыдущей жизни. Въ „Фэдонѣ" (въ первомъ миѳѣ) такое возрожденіе изображается посредствомъ аналогіи между человѣческими характерами и типами животныхъ, какъ естественная необходимость; бездѣльники превращаются въ ословъ, насильники—въ волковъ или коршуновъ, души филистеровъ переходятъ въ пчелъ и муравьевъ или возвращаются въ мирныхъ мѣщанъ. Напротивъ, въ другихъ мѣстахъ, какъ въ „Горгіи", въ концѣ „Фэдона" и „Государства", возбужденная фантазія, пуская въ ходъ всѣ свои средства, рисуетъ судъ надъ мертвыми. Здѣсь неисправимые присуждаются къ вѣчнымъ наказаніямъ; еще не вполнѣ безнадежные грѣшники исправляются посредствомъ страховъ и мукъ; иные, не переходившіе слишкомъ рѣзко границъ мѣщанской порядочности, отсылаются для новаго испытанія въ человѣческую жизнь; одни лишь „философы", уразумѣвшіе въ ис-

тинномъ пониманіи также и благо души, получаютъ доступъ въ свѣтлое царство боговъ. Такимъ образомъ, мы находимъ здѣсь и адъ, и чистилище, и небо, и въ „Фэдонѣ“ пускается въ ходъ весь пестрый аппаратъ фантастически-смутной космографіи для того, чтобы сильно сгущенными красками изобразить мѣста наказанія и награды, испытанія и очищенія. Въ какой мѣрѣ здѣсь, а также въ другихъ подобныхъ мѣстахъ, Платонъ заимствовалъ и поэтически изукрасилъ образы, свойственные культу мистерій,- этого въ точности нельзя болѣе установить.

Въ „Фэдрѣ“ и въ „Государствѣ“ опредѣляются и міровые промежутки времени, на которые души присуждаются къ странствованію и искупительному очищенію! эти періоды колеблются между 1000 и 10000 лѣтъ. При этомъ, повидимому, предполагается, что по истеченіи великаго мірового года всѣ души, даже тѣ, которыя въ данномъ году достигли блаженства, должны сызнова пуститься въ странствованіе, причемъ имъ предоставляется свобода выбрать себѣ ту земную участь, съ которой онѣ хотятъ начать новый круговоротъ.

Такъ переплетаются и въ миѳахъ метафизическіе и этически - религіозные мотивы: странствованіе душъ обусловлено частью міровымъ порядкомъ, частью ихъ собственной виною; и эта вина, въ свою очередь, ищется то въ свободномъ рѣшеніи, которое предшествуетъ единичной земной жизни и напередъ опредѣляетъ ея нравственную цѣнность, то въ поведеніи въ теченіе предшествующей земной жизни. Міровой законъ и личная отвѣтственность,—судьба и свобода,—вотъ отъ чего зависитъ жизнь и страданія человѣка. Намѣченные тонкими и глубокими штрихами, проходятъ эти вопросы сквозь блестящій рядъ миѳическихъ образовъ и остаются позади ихъ, какъ великія загадки, которыя можно лишь смутно почувствовать въ созерцаніи, но не выразить въ формѣ понятій.

На этихъ догматахъ о сверхъ - чувственной

природѣ души, о ея безсмертіи и искупительномъ странствованіи по міру основана и богословская этика Платона, изложенная главнымъ образомъ въ „Фэдонѣ“ и лишь кое-гдѣ намѣчаемая въ „Горгіи“ и въ „Өеэтетѣ“. Она стоитъ въ рѣзкомъ и непримиримомъ противорѣчіи съ нравственнымъ воззрѣніемъ на жизнь, построеннымъ въ „Пирѣ“ и въ „Филебѣ“ на основахъ діалектики и телеологической метафизики (ср. выше, стр. 114 и сл.). Она обостряетъ и дѣлаетъ болѣе глубокимъ тотъ дуализмъ, который это примирительное воззрѣніе пыталось сгладить и устранить. Этого противорѣчія нельзя отрицать, но его нельзя и разрѣшить, предположивъ, что оно объясняется различными ступенями развитія Платона. Мы не можемъ сказать, на какой точкѣ зрѣнія онъ стоялъ раньше, на какой позднѣе. Есть много основаній полагать, что „Фэдонъ“ написанъ между „Пиромъ“ и „Филебомъ“, и отдѣленъ отъ послѣдняго не очень большимъ промежуткомъ времени. Поэтому остается только принять, что здѣсь мы имѣемъ передъ собою непримиренный разладъ въ самомъ Платонѣ, противорѣчіе, котораго онъ не въ силахъ былъ превозмочь. Это—противорѣчіе между философскимъ и богословскимъ мышленіемъ.

Послѣднее, основываясь на указанныхъ догматахъ, могло, разумѣется, смотрѣть на земной міръ со всѣми его благами, особенно же на человѣческое тѣло со всѣми его потребностями, только какъ на врага, съ которымъ надо бороться; это—оковы, которыя надо разбить, оболочка, которую надо сбросить. Если божественная, безтѣлесная душа изгнана—безразлично, по своей ли винѣ или волею судьбы—въ эту юдоль скорби, въ это нечистое тѣло, то ея задача можетъ заключаться только въ томъ, чтобы какъ можно скорѣе освободиться отъ него и вернуться въ свою невидимую родину. Мораль этой теологіи должна заключаться въ отрицаніи міра и въ удаленіи отъ него, она должна

быть мрачна и исполнена аскетизма. Если Платонъ,—греческій художникъ, видѣвшій, какъ идеи просвѣчиваютъ сквозь чувственный міръ, и страстный политикъ, грезившій о созиданіи людского міра по образу идеи, — если Платонъ могъ проповѣдывать мораль „Фэдона“, то это свидѣтельствуетъ о глубинѣ и силѣ его религіознаго чувства и основаннаго на немъ убѣжденія. Онъ выводитъ заключенія съ той прямолинейностью и съ той отчужденностью отъ міра, которыми обыкновенно сопровождаются первыя стадіи образованія религіознаго взгляда на жизнь. И потому однимъ изъ наиболѣе захватывающихъ явленій міровой литературы навсегда останется та возвышенная художественная ясность, съ которой Платонъ влагаетъ именно эти ученія въ уста умирающаго Сократа.

Характерно для этой прямолинейности богословской морали прежде всего низкое мнѣніе объ обыденной, будничной добродѣтели и даже рѣзкое отрицаніе ея, выраженное въ „Фэдонѣ“; здѣсь за нею не признается даже цѣнность подготовительной ступени, и Платонъ, напротивъ, безъ всякой пощады раскрываетъ противорѣчіе въ ея мотивахъ. Эта добродѣтель храбра изъ страха и трусости: ибо она хочетъ избѣжать величайшаго, по ея мнѣнію, изъ всѣхъ золъ—смерти. Она воздержана изъ жадности; ибо она отказывается отъ однихъ наслажденій только ради другихъ. Глубоко вѣрная критика всякой утилитарной морали заключается въ словахъ Платона, когда онъ называетъ образъ мыслей, соотвѣтствующій этой добродѣтели, торговлей, гдѣ удовольствіе, обмѣнивается на удовольствіе, боль на боль и страхъ на страхъ, „какъ монеты“. Эта добродѣтель есть отмѣриваніе и отвѣшиваніе, которое считается только съ призрачными земными благами, богатствомъ и почестями.

Напротивъ, „философская добродѣтель“ обращена на одно только то, въ чемъ заключается при-

надлежность души къ сверхъ-чувственному міру и ея подобіе божеству: на познаніе истины. Душа, это—лучшая часть человѣка, и потому ее долженъ онъ холить, а не тѣло. Поэтому для философа теряютъ значеніе всѣ блага земли; онъ не заботится о деньгахъ и богатствѣ, о власти и почестяхъ. Поэтому философъ—такъ говорится въ „Θеэтетѣ"— и не умѣетъ устроиться въ суетѣ людской жизни. Онъ бредетъ въ ней ощупью, подобно слѣпцу, ибо его взоръ обращенъ внутрь и кверху, къ высшей истинѣ. Для него не имѣетъ и смысла заниматься вещами этого міра, въ которомъ все дурно и несовершенно. Ему слѣдуетъ наоборотъ, замкнуться въ себѣ, чтобы, не считаясь съ ощущеніями и чувствами тѣла, искать знанія.

Ибо, такъ какъ душа по своему существу безтѣлесна, то соприкосновеніе съ тѣлеснымъ міромъ и занятіе имъ можетъ только запятнать ее и отвлечь отъ ея истиннаго назначенія. Тѣло—ея—тюрьма, и всякое желаніе, всякое вожделѣніе, относящееся къ нему и къ его сферѣ, является новыми оковами, удерживающими ее въ плѣну. Поэтому задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы насколько возможно, внутренно освободиться отъ тѣла и отъ земного существованія, подавить въ себѣ чувственность, заставить страсти умолкнуть, и, такимъ образомъ, изъ земного міра подняться въ небесный.

На землѣ мы живемъ, какъ будто скованные въ темной пещерѣ, на стѣнѣ который мы видимъ только бѣгущія тѣни вещей. Крутой и тяжелый путь—такъ говоритъ намъ знаменитое сравненіе въ „Государствѣ",—ведетъ отсюда въ міръ свѣта, гдѣ животворящая, сіяетъ идея добра, и этотъ путь—путь философскаго познанія.

Поэтому и вся жизнь философа есть отреченіе отъ тѣла, приготовленіе къ смерти, желаніе умереть, умираніе по отношенію къ чувственному міру. Не внѣшняя, насильственная смерть здѣсь имѣется въ виду: самоубійство осуждается Платономъ, какъ

нарушеніе обязанностей относительно боговъ, которымъ человѣкъ долженъ служить на землѣ. Философія, это—внутреннее умираніе. Отдѣленіе души отъ тѣла, составляющее сущность смерти, философъ совершаетъ уже въ теченіе всей своей жизни, отвращая свои мысли и желанія отъ чувственнаго и обращая ихъ къ невидимому. Такимъ образомъ, истинная добродѣтель есть „очищеніе“ души отъ примѣсей тѣлесности; кому оно не удается вполнѣ, тому въ будущей жизни придется сызнова стремиться къ этой цѣли. Только тотъ, кто внутренно побѣдилъ земной міръ, кто уже здѣсь жилъ въ чистотѣ и святости, только тотъ въ смерти найдетъ освобожденіе—доступъ въ царство Божіе.

VI. Соціальный политикъ.

Изъ тѣснаго круга друзей и учениковъ, съ которыми Платонъ былъ связанъ въ своихъ изслѣдованіяхъ и въ своемъ преподаваніи, мы послѣдовали за нимъ въ болѣе обширную область,—область тѣхъ общинъ, вѣрованія которыхъ онъ пытался истолковать и углубить, придавъ имъ научную форму; теперь онъ увлекаетъ насъ за собою въ самое широкое поле своей дѣятельности, гдѣ онъ обращается ко всему своему народу, чтобы всколыхнуть глубочайшія основы общественной жизни и дать ей новое содержаніе. Здѣсь только, въ этомъ обращеніи къ цѣлому, проявляется и вся личность Платона; здѣсь только сливаются въ болѣе высокомъ соединеніи тѣ противорѣчія, которыя должны были неизбѣжно возникнуть между философомъ и богословомъ, и здѣсь дѣлается попытка примирить враждебно сталкивающіяся цѣпи мыслей. Если Платону не удалось въ указаніяхъ относительно образа жизни отдѣльнаго индивидуума согласовать идеалы науки съ идеалами религіи, то въ своей *соціальной этикѣ*, въ *ученіи о государствѣ* онъ всетаки примирилъ противоположности по крайней мѣрѣ настолько, насколько это вообще было возможно въ предѣлахъ его философскихъ предпосылокъ.

Къ этимъ предпосылкамъ здѣсь, разумѣется, присоединились еще и совершенно иныя, обусловленныя политическимъ и соціальнымъ состояніемъ Гре-

ціи, въ особенности Аѳинъ, и тѣмъ положеніемъ, которое Платонъ съ самаго начала занялъ въ этой области. Его основное настроеніе, это—настроеніе страстнаго патріота, котораго жгучая боль, вызванная внѣшнимъ упадкомъ и внутреннимъ разложеніемъ государства, привела къ тому убѣжденію, что спасенія можно ожидать только отъ коренного преобразованія всей народной жизни и отъ устройства ея на совершенно новыхъ началахъ. Это — пессимизмъ, вполнѣ понятный въ аѳинянинѣ, особенно въ членѣ аристократической партіи, послѣ исхода Пелопоннесской войны.

Первымъ и самымъ осязательнымъ моментомъ является при этомъ сознаніе, что роль демократіи окончательно сыграна. Расцвѣтъ ея, какъ будто начинавшійся въ Аѳинахъ, былъ непродолжителенъ и обманчивъ: блестящее зданіе аттической державы скоро рухнуло. Причиной этого паденія было обусловленное демократическимъ строемъ отсутствіе постояннаго и опытнаго правительства. Когда каждый призванъ и считаетъ себя призваннымъ принимать непосредственное участіе въ самыхъ важныхъ постановленіяхъ общественной жизни, когда рѣшеніе высшей и самой трудной изъ всѣхъ задачъ, управленіе государствомъ, предоставляется не спеціально подготовленнымъ людямъ, но всякому, кто возвысился благодаря расположенію толпы или благодаря собственной пронырливости,—тогда государственный корабль, лишенный опытнаго кормчаго, неизбѣжно долженъ метаться то въ одну, то въ другую сторону.

Въ то-же время при этомъ строѣ, гдѣ все зависитъ отъ рѣшенія толпы, народъ попадаетъ подъ вліяніе искусной лести ораторовъ и софистовъ. Эти-то люди, заботящіеся не объ истинѣ, но о вліяніи, не о добрѣ, но объ удовольствіи,— они въ концѣ-концовъ держатъ управленіе въ своихъ рукахъ и ведутъ государство къ краю гибели. Противъ нихъ направлено поэтому первое истинно-

политическое произведеніе Платона, „Горгій"; это—пламенное, проникнутое мрачной страстностью обвиненіе, направленное противъ господства политическихъ ораторовъ. Философъ не боится бросить упрекъ и по адресу великихъ людей аттической исторіи, по адресу Мильтіада, Ѳемистокла, Перикла. Они господствовали при помощи рѣчи; но какъ мало удалось имъ „исправить" своихъ согражданъ даже въ томъ смыслѣ, въ какомъ они сами этого желали,—въ этомъ имъ пришлось убѣдиться, когда изменчивое расположеніе толпы въ концѣ-концовъ отвратилось отъ нихъ. Ораторское искусство неспособно въ теченіе продолжительнаго времени управлять государствомъ къ его благу, и совершенно неправиленъ тотъ строй, который отдаетъ власть въ руки этого искусства.

Къ тому-же демократія пріучаетъ гражданина интересоваться разными вещами, которыя его нисколько не касаются: онъ начинаетъ во все вмѣшиваться и считаетъ, что обо всемъ можетъ имѣть собственное сужденіе. Между тѣмъ это отвлекаетъ его отъ его настоящаго дѣла; маленькій человѣкъ болтаетъ на площади и забываетъ о своей работѣ; его семейная обстановка неизбѣжно должна страдать отъ этого, его жизнь становится разсѣянной и безпорядочной, его представленія и интересы перепутываются. Онъ разучается выполнять свое назначеніе (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), и, прикрываясь именемъ свободы, каждый живетъ, какъ вздумаетъ, подчиняясь всякой вспышкѣ своей фантазіи.

Но аттическая держава создала и еще одно явленіе, на которое жалуется Платонъ, именно — господство торговли и промышленности. Простыя жизненныя условія стараго времени вытѣснены роскошью и ненасытною жаждой наживы. Но къ чему, спрашиваетъ философъ, служатъ всѣ гавани и корабли, если въ этой лихорадочной суетѣ съ каждымъ днемъ все рѣзче становится злополучный контрастъ между богатствомъ, съ его роскошью и

спесью, и горькой, мрачной бѣдностью? Вотъ въ чемъ заключается истинная болѣзнь государства: это — наростъ, заражающій и разлагающій весь народный организмъ, и государственный строй, который благопріятствуетъ развитію этого нароста, который не кладетъ предѣловъ наживѣ и не препятствуетъ богатымъ обирать бѣдныхъ,—такой строй не можетъ задержать наступившую уже гибель.

Такимъ образомъ, у Платона политическій интересъ съ самаго начала соединяется съ соціальнымъ; и въ обоихъ отношеніяхъ онъ, испуганный порочными проявленіями полноты аттической жизни, призываетъ къ прежнимъ простымъ условіямъ, къ земледѣлію и ремеслу, къ патріархальному государственному устройству. Въ немъ въ сильной степени говоритъ партійное пристрастіе, когда онъ совершенно не замѣчаетъ той высокой культурной цѣнности, которую имѣла аѳинская демократія для развитія духовной жизни. Подобно неблагодарному реакціонеру, философъ самымъ рѣшительнымъ образомъ возстаетъ противъ всякаго новшества,—между тѣмъ какъ радикальнѣйшее и обширнѣйшее новшество замышляетъ онъ самъ!

Это противорѣчіе въ конечномъ счетѣ вызвано, кажется, тѣмъ обстоятельствомъ, что Платонъ въ своихъ политическихъ и соціальныхъ воззрѣніяхъ постоянно исходилъ изъ греческаго принципа г о р о д а - г о с у д а р с т в а (πόλις). Общественную жизнь онъ умѣетъ представлять себѣ только въ этихъ узкихъ рамкахъ; и въ то время, какъ внутри самого греческаго міра такое явленіе, какъ аттическая держава, указывало на тенденцію къ образованію болѣе крупныхъ формъ, Платонъ, въ своей политической теоріи, хотѣлъ повернуть ходъ развитія обратно въ сторону примитивныхъ условій маленькихъ государствъ. Точно такъ-же, какъ въ „Государствѣ" описывается устройство маленькаго военнаго государства, „Законы" рисуютъ строй небольшого земледѣльческаго государства, состоящаго изъ 5040

семействъ. Именно такіе размѣры имѣетъ въ виду Платонъ, объявляя задачей правительства заботу о томъ, чтобы государство не сдѣлалось „слишкомъ большимъ или слишкомъ малымъ“, а также и мѣры для того, чтобы въ немъ не было ни богатства, ни бѣдности, но чтобы всѣ граждане обладали среднимъ достаткомъ. Все то, что́ Греціи суждено было извѣдать на опытѣ въ эпоху господства великой персидской монархіи,—все это, какъ показываетъ набросокъ „Критія“, нисколько не привело Платона къ сознанію, что время „города-государства“ уже миновало. Этому діалогу предстояло развиться въ миѳическую философію исторіи, которая должна была показать, что маленькій но сильный вѣрою городъ-государство, организованный сообразно съ принципами платонова „Государства“,—эта роль назначалась Аѳинамъ—болѣе силенъ, нежели обладающая внѣшнимъ могуществомъ великая держава, въ изобиліи надѣленная всѣми благами земной жизни. Такую державу Платонъ помѣщалъ на „Атлантидѣ“, огромномъ островѣ по ту сторону Геркулесовыхъ столбовъ; но онъ не пошелъ далѣе фантастическаго начала ея описанія. И какъ ни привлекательна мысль, что передъ нимъ, вѣроятно, носилась извѣстная идеализація персидскихъ войнъ, однако вполнѣ понятно, почему онъ въ концѣ-концовъ не выполнилъ своего плана. Политическая дѣйствительность въ первой половинѣ четвертаго вѣка, зависимость отъ великаго царя, въ которую надолго попала политика маленькихъ греческихъ государствъ, составила бы слишкомъ печальный контрастъ съ набросанной имъ картиной.

По идеальнымъ воззрѣніямъ Платона, наоборотъ, именно маленькое греческое государство являлось благодарной почвой для выполненія того основного условія, безъ котораго онъ считалъ невозможнымъ существованіе долговѣчной общины, обладающей внутренней крѣпостью и силой сопротивленія внѣшнимъ врагамъ. Это условіе—полная общность инте-

ресовъ и желаній. Тамъ только есть истинно общая жизнь, учитъ Платонъ, гдѣ всѣ желаютъ одного и того же, гдѣ одно и то-же всѣми утверждается и всѣми отрицается. Такая общность желаній является самой существенной чертою здороваго государственнаго организма, и болѣзнь демократіи заключается въ томъ, что она предоставляетъ каждому человѣку полную свободу желаній; именно потому ей приходится руководствоваться такими рѣшеніями, которыя вытекаютъ изъ борьбы страстей и, слѣдовательно нисколько не имѣютъ цѣнности истинно общихъ желаній.

Отсюда намъ остается сдѣлать еще одинъ только шагъ, чтобы понять основной принципъ Платонова ученія о государствѣ: мы видимъ передъ собой сократовца, который исходитъ изъ того психологическаго положенія, что каждый человѣкъ желаетъ и дѣлаетъ только то, что считаетъ хорошимъ; слѣдовательно, полагаетъ Платонъ, правильное хотѣніе и правильные поступки вытекаютъ изъ знанія истиннаго блага, дурные же поступки и желанія—изъ невѣдѣнія и ложнаго мнѣнія относительно добра. Платонъ до самаго конца такъ часто выражалъ эту мысль въ своихъ произведеніяхъ, въ ясной формулировкѣ: „никто не поступаетъ несправедливо по своей волѣ", что мы не можемъ не считать ее постояннымъ мотивомъ его практическаго мышленія и его сужденій о человѣческой жизни. Но поэтому-то общность желаній, въ которой единственно и можетъ заключаться благо государства, достижима только посредствомъ общности убѣжденій; и такими убѣжденіями не могутъ, разумѣется, служить какія-нибудь произвольно выбранныя мнѣнія; напротивъ, въ нихъ должно заключаться истинное познаніе высшаго блага,—они должны быть не чѣмъ инымъ, какъ наукой или философіей.

Поэтому, говоритъ Платонъ, страданія людей не прекратятся до тѣхъ поръ, пока государи не станутъ философами, или философы—государями.

Строй общественной жизни долженъ опредѣляться не волей и мнѣніями отдѣльныхъ людей или даже всего народа, но только извѣстнымъ ученіемъ, научнымъ познаніемъ. Когда научные взгляды станутъ преобладающей чертою во всѣхъ гражданахъ, тогда окажется ненужнымъ и то усердное придумываніе законовъ, въ которомъ теперь состязаются государства: изъ указаннаго ученія будетъ вытекать соотвѣтствующій образъ мыслей, благодаря которому всѣ будутъ желать одного и того же—высшаго блага, какъ о немъ учитъ философія. Этотъ образъ мыслей есть добродѣтель, и назначеніе правильнаго государственнаго строя заключается, такимъ образомъ, лишь въ томъ, чтобы сдѣлать гражданъ добродѣтельными. Но истинно добродѣтельнымъ человѣкъ становится только благодаря знанію, и отсюда уже дѣлается понятнымъ требованіе Платона относительно господства науки въ государствѣ.

Это подчиненіе человѣческаго общежитія одной цѣли— высшему благу, величайшей наукѣ (μέγιστον μάθημα) понимается у Платона въ самомъ широкомъ смыслѣ; оно равно охватываетъ и политическую, и соціальную жизнь, различіе между которыми здѣсь такъ мало сознается, что государство, въ сущности, разсматривается, какъ извѣстная система соціальныхъ отношеній; при этомъ „Государство" производитъ вначалѣ такое впечатлѣніе, какъ будто цѣлью общежитія считается одно лишь удовлетвореніе потребностей соединившихся лицъ. Мы не знаемъ, примыкаетъ ли здѣсь Платонъ къ чужимъ, быть можетъ циническимъ доктринамъ, расширяя ихъ за ихъ собственные предѣлы, или онъ, съ этой же цѣлью, намѣренно исходитъ изъ обычныхъ, общепринятыхъ представленій, — но во всякомъ случаѣ особенно удавшимся въ его изложеніи является то мѣсто, гдѣ онъ, допуская, что государственная жизнь возникаетъ изъ такого рода естественныхъ потребностей отдѣльныхъ людей, доказываетъ, что и въ

этомъ случаѣ для гражданъ необходимо воспитаніе, основанное въ концѣ-концовъ на высшемъ познаніи, на философской наукѣ.

Попытаемся, говоритъ онъ, основать государство! Допустимъ, что первоначально сошлось полдюжины людей, изъ которыхъ каждый знаетъ какое-нибудь ремесло, необходимое для того, чтобы обзавестись жилищемъ, одеждой и пищей, — каменщикъ, ткачъ, сапожникъ, крестьянинъ и т. д. [1]). Они будутъ взаимно поддерживать другъ друга путемъ раздѣленія труда; каждый будетъ получать произведенія другихъ, поскольку они ему необходимы. Вскорѣ окажется, что нужны еще люди, которые выполняли бы дополнительную и подготовительную работу, или служили бы посредниками между остальными; въ концѣ-концовъ нельзя будетъ обойтись безъ купца, мѣнялы и поденщика. Чѣмъ больше становится количество людей, тѣмъ больше къ необходимымъ потребностямъ присоединяются излишнія потребности роскоши; рядомъ съ ремесломъ возникаетъ искусство. Но народу надо кормиться; земли уже не хватаетъ, и „государство" должно увеличиться,—оно должно завладѣть чужой землею, т. е. вести войну. Всякая война, полагаетъ Платонъ, есть результатъ такого увеличенія потребностей за предѣлы естественно-необходимаго. Но веденіе войны — также ремесло или искусство, и для него, на основаніи принципа раздѣленія труда, нужна спеціальная подготовка; оно должно сдѣлаться особымъ занятіемъ какого-нибудь класса гражданъ.

Этими незначительными на первый взглядъ словами Платонъ высказываетъ очень важную мысль, которою онъ далеко опередилъ греческій міръ, съ его первоначальными условіями, сохранившимися даже

---

[1]) Ясно что здѣсь нѣтъ и мысли о томъ, чтобы исторически объяснить происхожденіе государственной жизни.

въ эпоху его блестящаго расцвѣта. Еще во время пелопоннесской войны никто не думалъ объ особомъ военномъ сословіи; въ каждомъ государствѣ всѣ полноправные граждане были обязаны нести военную службу, и въ государственномъ строѣ образованіе войска играло существенную роль. Однако, со времени коринѳской войны (394 — 387 г. до Р. Х.) начали появляться, особенно благодаря аѳинскому полководцу Ификрату, наемныя войска. Этому немало способствовало то обстоятельство, что зажиточные граждане, на которыхъ отражался общій упадокъ государственнаго самосознанія и патріотическаго образа мыслей, начали ставить въ военную службу вмѣсто себя наемныхъ замѣстителей. Такіе люди, какъ Ификратъ и великіе ѳиванскіе полководцы, Пелопидъ и Эпаминондъ, создали изъ подобныхъ наемниковъ постоянныя войска, которыя въ отношеніи тактики оказались выше прежней милиціи, но за то и поступали на службу къ тому, кто давалъ больше другихъ. Это новое явленіе Платонъ старается согласовать со старымъ принципомъ государства. Онъ также требуетъ особой военной профессіи и особаго военнаго сословія; но послѣднее, по его мысли, должно состоять изъ лучшихъ гражданъ, которые не имѣютъ никакихъ иныхъ обязанностей, какъ только охранять городъ-государство отъ всякой опасности, грозящей его цѣлости. Избранные должны поэтому быть вооружены и пріучены къ борьбѣ не только противъ внѣшнихъ враговъ; они должны охранять родину также и отъ внутреннихъ раздоровъ, должны поддерживать въ ней порядокъ и повиновеніе законамъ, и потому имъ слѣдуетъ называться стражами (φύλακες).

Это сословіе государство должно воспитать изъ своей среды; тотъ, кому предстоитъ войти въ него, долженъ въ высшей мѣрѣ обладать тѣлесными и душевными достоинствами. Со всѣми качествами искуснаго воина онъ долженъ соединять пониманіе

цѣлей государства, пониманіе внутреннихъ отношеній общественной жизни; онъ долженъ быть храбръ и научно образованъ. Имѣя въ виду эту именно цѣль, Платонъ строитъ свою систему гимнастическаго и музическаго образованія, которое должны получать члены „стражи". И въ той, и въ другой области должна господствовать строгая дисциплина; воздержная жизнь, тяжелыя упражненія и постоянныя занятія должны укрѣпить тѣло, сдѣлать его послушнымъ и предохранить отъ излишествъ; изъ пестраго міра миѳовъ и сказокъ, изъ религіозныхъ преданій юную душу слѣдуетъ, послѣ тщательнаго разбора, знакомить только съ тѣмъ, что̀ можетъ укрѣпить ея нравственныя вѣрованія и желанія; изъ музыки и пѣнія должны быть изгнаны всѣ новшества, которыми искусство щекочетъ чувственность и вызываетъ размягчающую сантиментальность; какъ воспитательное средство допускается одно только серьезное хоровое пѣніе, возбуждающее патріотическія и религіозныя чувства.

Однако, для такого воспитанія необходимы особые руководители. Для того, чтобы все сословіе „стражей" возвышалось надъ всѣми прочими сословіями, занимающимися ручнымъ трудомъ, и являлось истиннымъ носителемъ государственнаго самосознанія и государственной власти, оно должно, въ свою очередь, раздѣляться на воспитываемыхъ и воспитывающихъ, на исполняющихъ и постановляющихъ. Въ обоихъ случаяхъ на одной сторонѣ окажется молодежь, на другой—старики. Такимъ образомъ, сословіе стражей должно состоять изъ юношей, еще получающихъ воспитаніе, которые по приказанію старшихъ выступаютъ противъ врага и поддерживаютъ порядокъ внутри страны, и изъ зрѣлыхъ старцевъ, достигшихъ высшаго познанія и сообразно съ нимъ управляющихъ государствомъ. Такъ отличаетъ Платонъ правителей (ἄρχοντες) отъ помощниковъ или чиновниковъ (ἐπίκουροι), и первыми

могутъ, разумѣется, быть исключительно люди науки, философы.

Платонъ пытается показать, что такое устройство необходимо государству даже въ томъ случаѣ, еслибы мы стали разсматривать его какъ только союзъ людей, которые стараются при помощи раздѣленіе труда достигнуть возможно полнаго удовлетворенія своихъ естественныхъ потребностей. Даже созданный на такой натуралистической и утилитарной основѣ, общественный организмъ неизбѣжно долженъ расчлениться; главное мѣсто должна занять въ немъ наука, и подъ ея воспитательнымъ вліяніемъ складываются всѣ тѣ органы, въ которыхъ выражается жизненное единство цѣлаго. Вытекающій изъ ученія объ идеяхъ взглядъ на государство, какъ на осуществленіе высшаго блага въ человѣческомъ обществѣ, вполнѣ совпадаетъ въ этомъ тонкомъ разсужденіи Платона (во 2—4 книгѣ „Государства") съ тѣми требованіями, которыя предъявляются къ государству, какъ къ продукту естественной потребности: господство въ немъ должно принадлежать философіи,—ученію о высшемъ благѣ, о цѣляхъ міра и человѣка.

Въ то же время это изложеніе показываетъ намъ, какъ государство естественнымъ образомъ раздѣляется на три сословія, дающія пропитаніе, защиту и обученіе. Первое обнимаетъ огромную массу тѣхъ людей, которые съ помощью своего искусства и умѣнія производятъ и обрабатываютъ всѣ матеріальныя цѣнности, составляющія внѣшнюю основу совмѣстной жизни: это — земледѣльцы и ремесленники, къ которымъ слѣдуетъ присоединить также и торговцевъ; второе сословіе образуютъ состоящіе на дѣйствительной службѣ воины и чиновники, которые умѣютъ, благодаря полученному ими воспитанію, защищать государство противъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ, поддерживать повиновеніе его законамъ, охранять его достоинство какъ внутри, такъ и въ глазахъ другихъ народовъ; третье

сословіе составляютъ „философы“, люди науки, которые, въ силу своего познанія истиннаго блага, устанавливаютъ законы, воспитываютъ „помощниковъ“ и управляютъ всѣмъ государствомъ.

Разсматриваемое такимъ образомъ государство является „человѣкомъ въ большихъ размѣрахъ“. Его три сословія соотвѣтствуютъ тремъ видамъ активности или тремъ частямъ (ср. выше, стр. 140 и сл.) души. Здѣсь Платонъ пытается согласовать результаты своихъ соціально-политическихъ размышленій со своей этико-богословской психологіей, чтобы вывести отсюда дальнѣйшія заключенія. Сословіе, доставляющее пропитаніе и занимающееся различными профессіями съ цѣлью наживы, соотвѣтствуетъ „жадности“; сословіе, дающее защиту и несущее главнымъ образомъ военныя обязанности,—„пылкости“; обучающее сословіе, со своими научными занятіями, соотвѣтствуетъ „разуму“.

Эти сами собою напрашивающіяся аналогіи между государствомъ и индивидуумомъ даютъ философу возможность параллельно излагать свои взгляды на задачи и, въ зависимости отъ выполненія этихъ задачъ, на степени совершенства государствъ и отдѣльныхъ людей. Нормы и цѣнности здѣсь съ политической и этической точки зрѣнія однѣ и тѣ же; съ первой точки зрѣнія онѣ относятся къ „человѣку въ большихъ размѣрахъ“, со второй— къ „человѣку въ малыхъ размѣрахъ“.

Основой и здѣсь служитъ тотъ же принципъ, который уже вначалѣ выразился въ понятіи раздѣленія труда: правильность жизни, въ государствѣ, какъ и въ отдѣльномъ человѣкѣ, заключается въ томъ, чтобы каждая изъ трехъ частей дѣлала „свое дѣло“ (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), чтобы она въ точности выполняла ту задачу, къ которой она призвана въ общей связи цѣлаго, — не больше и не меньше. Телеологическое міросозерцаніе приводитъ къ той мысли, что все на свѣтѣ имѣетъ опредѣленное на-

значеніе, и что все хорошо и совершенно лишь постольку, поскольку оно выполняетъ свое назначеніе. Такъ, обучающему сословію философовъ надлежитъ господствовать въ государствѣ и заниматься науками; обязанность защищающаго сословія заключается въ добросовѣстномъ соблюденіи законовъ и храброй оборонѣ отечества; наконецъ, сословіе, доставляющее пропитаніе, должно безусловно повиноваться, подчиняться волѣ правителей и заботиться о необходимыхъ для общежитія матеріальныхъ средствахъ. Въ согласованіи, въ „гармоніи" этихъ трехъ частей, въ этомъ строѣ, обусловленномъ ихъ сущностью, заключается совершенство государства, и такое совершенство Платонъ обозначаетъ словомъ справедливость (δικαιοσύνη).

Совершенство отдѣльнаго человѣка, которое Платонъ называетъ этимъ же именемъ, заключается въ аналогичномъ отношеніи трехъ частей души между собой: „разумъ" господствуетъ, „пылкость" служитъ ему вѣрнымъ и дѣятельнымъ помощникомъ, а „жадность" охотно ему подчиняется. Для достиженія этого совершенства необходимо, чтобы разумъ развился до степени истиннаго познанія или мудрости (σοφία), чтобы „пылкость" перешла въ непоколебимую вѣрность долгу, въ храбрость (ἀνδρία), а „жадность"—въ умѣренность или самообладаніе (σωφροσύνη). Этимъ Платонъ даетъ систематическую основу для принятаго въ литературѣ его времени часто встрѣчающагося у него самого перечисленія главныхъ видовъ „добродѣтели", причемъ рядомъ съ названными четырьмя иногда указывается еще благочестіе (ὁσιότης), иногда-же благоразуміе (φρόνησις). Это мимоходомъ намѣченное въ „Государствѣ" построеніе четырехъ „кардинальныхъ добродѣтелей" играло гораздо болѣе важную роль въ доктринахъ послѣдующаго времени, нежели у самого Платона.

Гораздо интереснѣе и богаче по мысли тѣ разсужденія, посредствомъ которыхъ Платонъ, найдя иде-

алъ справедливости для государства, какъ и для отдѣльнаго человѣка, въ господствѣ разума, старается на основаніи тѣхъ же предпосылокъ, опредѣлить и несправедливыя, ложныя формы государственнаго устройства, и сотвѣтствующіе этимъ формамъ типы личныхъ характеровъ. Какъ первыя, такъ и вторые должны, естественно, быть слѣдствіемъ того, что вмѣсто разума или рядомъ съ нимъ господствующими становятся обѣ другія части или силы (δυνάμεις). По мнѣнію Платона, этотъ процессъ совершается такимъ образомъ: изъ идеальнаго состоянія „справедливости“ путемъ постепеннаго ухудшенія возникаютъ „ложные“ виды государственнаго строя и „ложные“ характеры. Это описаніе (въ восьмой и девятой книгѣ „Государства“) принадлежитъ къ самымъ живымъ и самымъ поучительнымъ мѣстамъ въ его произведеніяхъ; пользуясь богатымъ опытомъ, исходя изъ тщательныхъ наблюденій надъ дѣйствительной человѣческой жизнью, онъ съ помощью тонкаго анализа строитъ переходы отъ одной формы къ другой. Съ типической исторіей государственнаго устройства переплетаются типическія исторіи семействъ. Платонъ даетъ здѣсь захватывающее изображеніе политическаго и соціальнаго упадка, которое представляетъ величайшій интересъ для психолога, для изслѣдователя нравовъ и для политика. Во время этого упадка, на ряду съ мудростью, начинаетъ постепенно господствовать въ общественной жизни и въ личныхъ стремленіяхъ людей погоня за обоими другими благами—почестями и богатствомъ. Честолюбіе и жажда власти, алчность и чувственные пороки вкрадываются понемногу, до тѣхъ поръ, пока изъ разнузданныхъ страстей не прорвется наружу безбожный эгоизмъ. Такъ ведетъ этотъ путь отъ идеальнаго строя, обозначаемаго именемъ аристократіи, къ тимократіи, отсюда къ олигархіи, затѣмъ къ демократіи и, наконецъ, къ тираніи; и этимъ ложнымъ формамъ государственнаго устройства со-

отвѣтствуютъ и типы человѣческихъ характеровъ. Особенно захватывающимъ интересомъ и глубокой истинностью отличается описаніе неизбѣжнаго перехода отъ демократіи къ тираніи, отъ обманчивой свободы къ самому тяжкому виду рабства; а изъ портретовъ отдѣльныхъ людей одно изъ самыхъ сильныхъ впечатлѣній производитъ изображеніе тирана, который, распространяя вокругъ себя трепетъ и бѣдствія, самъ въ своей преступной душѣ сильнѣе всѣхъ терзается страхомъ и чувствуетъ себя глубоко несчастнымъ [1]).

Общими требованіями опредѣляются въ идеальномъ государствѣ также и всѣ частности его устройства. Даже государство, построенное на интересахъ личности, можетъ выполнить свои задачи только въ томъ случаѣ, если въ немъ господствуетъ разумъ и существуетъ правильное раздѣленіе на три сословія: оно долговѣчно, лишь будучи военнымъ государствомъ, а послѣднее возможно только какъ государство философовъ. Отсюда понятно почему Платонъ въ „Государствѣ" не останавливается подробно на третьемъ сословіи. Это сословіе выполняетъ свое назначеніе, если повинуется и доставляетъ средства къ жизни для обоихъ другихъ; оно въ лучшемъ случаѣ достигаетъ, слѣдовательно, „обыденной добродѣтели", которая изъ соображеній выгоды подчиняется существующимъ постановленіямъ, не отдавая себѣ въ этомъ отчета. Крестьяне, ремесленники и торговцы въ глазахъ Платона являются гражданами низшаго разряда; для государственной цѣли

[1]) При этомъ, согласно психологической теоріи Платона, въ послѣднихъ трехъ видахъ государства, въ олигархическомъ, демократическомъ и тираническомъ, а также въ соотвѣтствующихъ имъ типахъ людей преобладаетъ „жадность", и различаются они тремя родами похоти: нуждой, роскошью и преступленіемъ. Здѣсь Платонъ, безъ сомнѣнія примыкаетъ къ тѣмъ различеніямъ, которыя были въ ходу у циниковъ и, можетъ быть, также у Демокрита; вообще во всемъ этомъ разсужденіи часто замѣтно вліяніе психологическихъ и этическихъ теорій того времени.

они служатъ только средствомъ и играютъ почти ту же роль, какая въ древности обыкновенно принадлежала рабамъ,—роль рабочей массы [1]). Поэтому въ „Государствѣ“ и нѣтъ никакихъ указаній относительно жизни и дѣятельности, относительно правового положенія этой массы.

За то образъ жизни „стражей“ обсуждается здѣсь очень подробно. Они получаютъ совмѣстное воспитаніе, и затѣмъ раздѣляются на оба класса „чиновниковъ“ и „правителей“. Эти классы образуютъ ту общину, изъ которой, собственно, и состоитъ государство, и для котораго масса третьяго сословія служитъ только необходимой основой. Члены этихъ классовъ не должны заниматься работой или пріобрѣтеніемъ, потому что всякое подобное занятіе пробуждаетъ любовь къ своему чувственному объекту, возбуждаетъ жадность и, тѣмъ самымъ, отвлекаетъ душу отъ ея высшихъ задачъ. Аристократически-пренебрежительное отношеніе къ труду, презрѣніе ко всему „ремесленному“ получаетъ, такимъ образомъ, философское оправданіе.

Прямолинейность, съ которой Платонъ продумалъ жизненный строй высшихъ сословій, совершенно наивно сказывается въ тѣхъ аналогіяхъ, которыя онъ заимствуетъ изъ области разведенія и дрессировки животныхъ и которыми пытается доказать необходимость предлагаемыхъ имъ порядковъ. Всѣ эти аналогіи сводятся къ одной мысли, господствующей и въ платоновой натурфилософіи,—къ мысли о томъ, что все частное опредѣляется цѣлесообразной связью цѣлаго. Поэтому и въ высшихъ

[1]) Самое рабство Платонъ не только считалъ необходимымъ—это особенно ясно видно въ „Законахъ“, — но онъ полагалъ даже, что оно оправдывается естественными различіями между людьми. Однако онъ требовалъ мягкаго обращенія съ прислугой, обращенія, которое было бы разумной серединой между жестокостью и фамильярностью, и онъ настаивалъ, чтобы греки никогда не дѣлали грековъ своими рабами; этимъ онъ возставалъ противъ одной изъ отвратительнѣйшихъ жестокостей древняго военнаго права.

сословіяхъ отдѣльная личность сама по себѣ никогда не является цѣлью: вся жизнь должна опредѣляться идеей. Для того же, чтобы человѣкъ служилъ исключительно цѣлому, онъ долженъ быть освобожденъ отъ всѣхъ личныхъ интересовъ; стражъ, призванный защищать государство, и правитель, которому надлежитъ руководить имъ, не должны отвлекаться отъ общаго блага ничѣмъ, чтó имъ лично было бы дорого: они не должны имѣть ни семьи, ни имущества. Всѣ они вмѣстѣ должны составлять одну семью и обладать однимъ имуществомъ.

„Общность женъ, дѣтей и имущества“, которой въ силу этихъ соображеній требовалъ Платонъ, не имѣетъ ничего общаго съ коммунистическими или соціалистическими идеями, встрѣчающимися коегдѣ уже въ древности. Здѣсь нѣтъ и рѣчи о томъ, чтобы предоставить всѣмъ членамъ стражи одинаковое право на пользованіе земными благами; наоборотъ, здѣсь требуется общій отказъ отъ этихъ благъ. Третьему сословію должны быть оставлены частная собственность и семья, такъ какъ это—существенные мотивы для работы съ цѣлью пріобрѣтенія; оба же высшихъ сословія должны отказаться отъ нихъ, ради незапятнанности своего служенія государству. Имъ предназначена высшая задача и ихъ ожидаетъ высшая награда.

Только отмѣна брака, учитъ Платонъ, даетъ государству возможность заботиться о томъ, чтобы его граждане оставляли потомство, обладающее всѣми требуемыми качествами. Правители должны въ опредѣленное время предписывать спариваніе молодыхъ мужчинъ и женщинъ; они должны слѣдить за тѣмъ, чтобы благодаря сочетанію физическихъ и духовныхъ качествъ потомство получалось стройное и тѣломъ, и душою, чтобы темпераменты родителей уравновѣшивались въ дѣтяхъ точно такъ же какъ и тѣлесныя различія. Такимъ образомъ долженъ быть созданъ и поддерживаемъ нормальный

тпнъ стража. При этомъ родители и дѣти не должны знать другъ друга; уже для первоначальнаго вскормленія всѣ дѣти равномѣрно распредѣляются между всѣми кормилицами-матерями, и такъ растутъ они и дальше всѣ вмѣстѣ подъ попеченіемъ государства. Поэтому всякій младшій долженъ во всемъ предыдущемъ поколѣніи почитать своихъ родителей, а всякій старшій во всемъ слѣдующемъ поколѣніи любить и воспитывать своихъ дѣтей.

Этимъ уничтожается всякая семейная жизнь. Стража постоянно живетъ на бивуакѣ. Даже въ мирное время бóльшая часть ея занята охраной границъ и военными упражненіями; а на время своего музическаго образованія члены ея соединяются въ гимназіи. Такимъ образомъ, они всегда образуютъ „сисситіи", общины сотрапезниковъ, гдѣ жилище, одежда и пища дается имъ государствомъ въ строго предписанной формѣ. Больше они ни въ чемъ не нуждаются и ничего не имѣютъ; владѣть золотомъ и серебромъ имъ запрещено. Поэтому между ними не можетъ быть зависти и споровъ изъ-за денегъ и вещей, и гражданскіе судьи будутъ имѣть такъ же мало работы, какъ и врачи, у которыхъ суровый, закаляющій и укрѣпляющій образъ жизни отнимаетъ паціентовъ.

Крайнимъ выводомъ является, наконецъ, равноправіе обоихъ половъ. Для того, чтобы создалась чистокровная порода, оба пола должны быть одинаково хорошо развиты, и поэтому обоимъ надлежитъ пройти одинаковую школу. Женщины должны совершенно такъ же, какъ и мужчины, пройти весь курсъ гимнастическаго воспитанія и музическаго обученія; то, чтó съ точки зрѣнія принятыхъ обычаевъ можетъ показаться смѣшнымъ и непристойнымъ, то съ точки зрѣнія цѣли, на которой стоитъ новое государство, потеряетъ всякій оттѣнокъ странности и окажется естественно-необходимымъ. Женщины въ „Государствѣ" нагія занимаются гимнастикой вмѣстѣ съ мужчинами, живутъ

вмѣстѣ съ ними на сторожевыхъ постахъ и на бивуакѣ, принадлежать къ общинамъ сотрапезниковъ, получаютъ то-же музическое и научное образованіе и имѣютъ доступъ къ высшимъ почетнымъ должностямъ.

Аристотель говоритъ, что это ученіе показалось современникамъ Платона самымъ неслыханнымъ изъ его новшествъ, и намъ слѣдуетъ спросить себя, какимъ образомъ философъ дошелъ до него. Этотъ выводъ не былъ логически необходимъ; ибо основной принципъ, по которому „каждый въ государствѣ долженъ дѣлать свое дѣло", можно было и слѣдовало съ гораздо большей послѣдовательностью примѣнить къ самому коренному различію, которое природа въ физическомъ и духовномъ отношеніи установила между индивидуумами человѣческаго рода,—къ различію между мужчиной и женщиной. Тотъ фактъ, что Платонъ оставилъ безъ вниманія это наиболѣе очевидное обстоятельство, не можетъ быть объясненъ однимъ только отсутствіемъ интереса у него къ естественнымъ различіямъ; здѣсь должны были играть роль иныя причины.

Что въ возбужденныхъ Аѳинахъ, въ живущей лихорадочной жизнью столицѣ тѣхъ временъ существовало женское движеніе и женскій вопросъ,—въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Безъ него были бы немыслимы остроумныя гетеры, да и кромѣ того, несмотря на замкнутость греческой семьи, женщины не могли остаться въ сторонѣ отъ того могучаго духовнаго и соціальнаго броженія, въ которомъ сказывалась необходимость новыхъ жизненныхъ началъ. Мы видимъ, что въ цинической, и отчасти въ киренской школѣ эмансипированныя женщины играютъ извѣстную роль. Развѣ не могла носиться въ воздухѣ мысль о томъ, не предоставить-ли, въ видѣ опыта, женщинамъ веденіе политическихъ дѣлъ, „чтобы", какъ говоритъ Аристофанъ, „не оставить въ Аѳинахъ и послѣдняго

средства неиспробованнымъ“? Возможно, что „экклезіадзузы“ (женщины участвующія въ народномъ собраніи) объясняются [1]) нѣкоторымъ, по крайней мѣрѣ устнымъ, знакомствомъ комика съ платоновымъ ученіемъ; однако и въ другихъ его произведеніяхъ мы все-таки уже находимъ зародышъ той же мысли. И вполнѣ понятно, что Платонъ, желая дать человѣческому общежитію совершенно новую основу, въ извѣстной степени самъ стремился занять самое крайнее положеніе: тотъ, кто вычеркнулъ семью и частную собственность, могъ отмѣнить и различие между мужчиной и женщиной.

Но, можетъ быть, здѣсь игралъ роль еще и другой мотивъ? Мы знаемъ, что въ побѣдномъ шествіи діонисіева культа женщины принимали главное участіе. Безъ неистовствующихъ женщинъ не могло быть пиршества въ честь Вакха. Въ своемъ энтузіазмѣ, въ своемъ дикомъ восторгѣ онѣ проявляли такую степень физической силы и религіознаго усердія, какой не превзошелъ ни одинъ мужчина. Въ главныхъ священнодѣйствіяхъ и въ высшемъ блаженствѣ религіознаго культа имъ принадлежала большая, быть можетъ, даже бóльшая доля; почему же должны онѣ быть лишены своей доли въ трудахъ и почестяхъ политической жизни? почему не предположить, что и въ этой области онѣ могутъ быть равны мужчинамъ? Религіозное равенство приводило къ мысли и о равенствѣ политическомъ. Или, можетъ быть, здѣсь Платонъ, несмотря на всю свою серьезность, съ нѣкоторымъ лукавствомъ предлагалъ вакханкамъ и дальше во всемъ подражать мужчинамъ? Не хотѣлъ ли онъ сказать: „Смѣлѣе, мэнады! Вотъ тутъ-то попробуйте работать по-нашему: дѣлайте гимнастику и занимайтесь діалектикой; посмотримъ, какъ далеко вы въ этомъ уйдете“. Кто знаетъ?..

Во всякомъ случаѣ равноправіе половъ осталось

---

[1]) Какъ я считаю наиболѣе вѣроятнымъ.

у Платона теоретическимъ постулатомъ, котораго онъ не провелъ до конца даже въ своей фантазіи [1]). А что этотъ постулатъ былъ чуждъ его непосредственному мышленію,—это мы видимъ по многочисленнымъ выраженіямъ, которыя вырываются у него въ его сочиненіяхъ и даже въ „Государствѣ", когда онъ, сообразно древней греческой манерѣ, презрительно говоритъ о „женщинахъ и дѣтяхъ"; въ „Тимеѣ" въ одномъ мѣстѣ говорится даже, что тѣ души, которыя въ теченіе первой земной жизни оказались негодными въ качествѣ мужчинъ, на время второй жизни должны перейти въ женщинъ.

Такимъ образомъ, въ совмѣстной жизни членовъ стражи преслѣдуются чисто воспитательныя цѣли; здѣсь люди, отказавшись отъ всѣхъ земныхъ благъ, обучаются и упражняются въ той высшей добродѣтели, конечною основой которой служитъ идея добра. На поворотныхъ пунктахъ этой воспитательной системы обдуманной Платономъ съ величайшей тщательностью, гдѣ вводятся новые предметы или упражненія, происходитъ раздѣленіе питомцевъ. Менѣе способные вступаютъ въ низшія должности помощниковъ и чиновниковъ; лучшіе переходятъ къ высшимъ задачамъ, и въ концѣ-концовъ выбранными остаются только наиболѣе совершенные тѣломъ и душой. На ихъ долю выпадаютъ занятія діалектикой и созерцаніе идеи добра—божества; временами они возвращаются отъ этого созерцанія къ практической жизни, чтобы въ качествѣ правителей руководить всѣмъ государствомъ.

Эта аристократія знанія и религіознаго созерцанія является, такимъ образомъ, въ сущности центромъ всей политической системы. Но и на ней

[1]) Онъ и не думалъ примѣнить его на практикѣ, напримѣръ, въ своей Академіи. Преданіе особенно подчеркиваетъ, что слушательницами у него (и у Спевсиппа) были даже двѣ женщины.

лежитъ отпечатокъ совершенной безличности. Эти правители—люди, посвященные въ возвышенное ученіе; но все индивидуальное, чѣмъ они обладали, заглушено въ нихъ нивеллирующимъ ходомъ воспитанія, занятіями, посвященными ученію объ идеяхъ, и религіознымъ созерцаніемъ. Они, какъ въ болѣе узкомъ смыслѣ всѣ члены стражи, составляютъ по сравненію съ толпой высшій родъ людей, вызванный къ жизни путемъ цѣлесообразнаго подбора; но среди этого племени „сверхъ-человѣковъ“ свободная индивидуальность, самостоятельная личность уже не имѣетъ болѣе правъ гражданства.

Все человѣческое. въ высшихъ сословіяхъ точно такъ же, какъ и въ низшемъ, въ этомъ государствѣ приносится въ жертву господству доктрины. Всѣ цѣли реальнаго отдѣльнаго человѣка стушевываются передъ его обязанностями по отношенію къ невидимому міру; но о сущности и смыслѣ этого подчиненія имѣютъ представленіе лишь очень немногіе,—философы, постигшіе познанія Бога. Для всѣхъ остальныхъ, да и для самихъ философовъ, платоново идеальное государство является принудительнымъ учрежденіемъ, какимъ никогда не было дѣйствительное греческое государство. Нельзя совершить большей несправедливости по отношенію къ греческому міру, чѣмъ отожествивъ проектъ Платона съ дѣйствительными историческими условіями. Этотъ проектъ, сознательно направленный противъ индивидуалистическаго разложеніе греческой государственной жизни, доводитъ принципъ города-государства до крайности; и эта крайность достигается только благодаря тому, что вся соціально-политическая жизнь обращается въ служеніе высшему принципу, о которомъ, въ этомъ смыслѣ, греческій міръ ничего не зналъ и не хотѣлъ знать. Государство, какъ высшая форма земной жизни, есть воспитаніе и подготовка къ добродѣтели, т. е. къ небесной жизни; когда оно исполняетъ свою задачу, тогда оно—царство Божіе на землѣ.

Только этотъ принципъ, а не отдѣльныя мѣры, которыя Платонъ предлагаетъ для его проведенія, является чѣмъ-то новымъ въ „Государствѣ". Послѣднія, напротивъ, всецѣло, опираются на существующія въ греческомъ мірѣ учрежденія, или примыкаютъ къ преобразовательнымъ идеямъ, которыя не были чужды этой, изобиловавшей проектами, эпохѣ. Платонъ принялъ въ свою систему, главнымъ образомъ, нѣкоторыя черты изъ дорійскихъ обычаевъ, преимущественно изъ спартанскихъ порядковъ, передѣлавъ ихъ на свой ладъ. И, опираясь, такимъ образомъ, на историческую дѣйствительность, философъ съ тѣмъ большей увѣренностью могъ настаивать на осуществимости своихъ предложеній и вѣрить въ ихъ осуществленіе. Онъ былъ далекъ отъ того, чтобы заниматься своими разсужденіями, какъ досужей игрой мыслей; напротивъ, онъ вполнѣ серьезно полагалъ, что нашелъ то единственное средство, въ которомъ нуждалось его время; и если онъ и сознавалъ всю трудность выполненія своего плана, то все-таки не терялъ надежды, что найдетъ откликъ, обращаясь къ древнему патріотизму, высоко поднимая идею государства надъ личными интересами. Ему не приходило, конечно, на умъ обратиться къ толпѣ и воодушевлять ее въ пользу своихъ мыслей; но онъ считалъ вполнѣ возможнымъ, что люди, держащіе власть въ своихъ рукахъ, убѣдятся въ необходимости предлагаемой имъ реформы и силою проведутъ ее въ жизнь. И здѣсь онъ, правда, испыталъ горькое разочарованіе, и въ такомъ именно настроеніи онъ, вѣроятно, какъ въ „Ѳеэтетѣ", объявлялъ, что философъ по своей натурѣ не подходитъ къ испорченному земному міру, что лучше всего не вмѣшиваться въ дѣла этого міра, но какъ можно скорѣе бѣжать изъ него въ небесную родину.

Тѣмъ обстоятельствомъ, что Платонъ сознáлъ н е в ы п о л н и м о с т ь своихъ соціально-политическихъ плановъ, объясняются, какъ полагаютъ, позднѣйшие

его проекты, сохранившіеся въ „Законахъ“. Здѣсь прямо говорится, что если „первое государство“ (въ „Государствѣ“) было пригодно только для боговъ и для дѣтей боговъ, то слѣдуетъ попытаться составить „второй возможно лучшій“ и „третій возможно лучшій“ планъ, на осуществленіе котораго среди людей скорѣе можно было бы разсчитывать. При томъ состояніи, въ какомъ находится это произведеніе, непровѣренное окончательно Платономъ (ср. выше стр. 65 и сл.), мы не можемъ ни въ частностяхъ, ни по основной мысли точно и съ увѣренностью разграничить переплетающіеся въ немъ два проекта; но огромное различіе между ними въ цѣломъ и между „Государствомъ“ вполнѣ ясно.

Оно заключается прежде всего въ томъ, что значеніе, которое раньше придавалось наукѣ, здѣсь переносится на положительную религію. И теперь также надъ всѣми сторонами государственной жизни должна господствовать доктрина, и именно доктрина, которая разсматриваетъ и устраиваетъ земную жизнь, какъ подготовительное служеніе для жизни небесной; но здѣсь этой доктриной является уже не діалектическая и метафизическая часть ученія объ идеяхъ,—на него мы встрѣчаемъ лишь совершенно незначительный намекъ, къ тому же въ самой сомнительной части сборника (въ заключеніи),—здѣсь это мѣсто занимаетъ традиціонная религіозная вѣра. Какъ основа этой вѣры, обозначается убѣжденіе въ превосходствѣ души надъ тѣломъ, т. е. въ ея сверхъ-чувственной природѣ и назначеніи; но въ эту вѣру входятъ также и всѣ народныя вѣрованія о богахъ, герояхъ и демонахъ. Такія вѣрованія допускались и въ „Государствѣ“, какъ первое нравственно-воспитательное средство; но для этой цѣли они должны были подвергнуться очищенію отъ всѣхъ сомнительныхъ съ нравственной точки зрѣнія элементовъ [1]) и при заключительномъ

[1]) Въ этомъ смыслѣ Платонъ возставалъ противъ поэти-

воспитаніи философовъ они отступали на задній планъ. Теперь такая этически очищенная теологія, со всѣмъ аппаратомъ своего ритуала, образуетъ основу государства. Для пополненія ея вводятся только математическія науки, съ одной стороны потому, что для религіозной вѣры необходимо правильное астрономическое міровоззрѣніе, съ другой—потому, что въ хорошемъ государствѣ, какъ и во вселенной, все должно быть приведено въ порядокъ посредствомъ мѣры и числа.

Подобно ученію объ идеяхъ, въ государствѣ „Законовъ" исчезаетъ и сословіе философовъ, а вмѣстѣ съ нимъ и все раздѣленіе на сословія, проведенное въ „Государствѣ"; точно такъ-же здѣсь оставлена мысль объ отдѣльномъ военномъ сословіи и вмѣсто него принята, главнымъ образомъ, прежняя система милиціи съ обязательной для всѣхъ гражданъ военной службой. Платонъ не требуетъ уже и выдѣленія третьяго сословія, и въ тѣхъ мотивахъ, которые раньше привели его къ этому требованію, теперь произошла существенная перемѣна.

Принципіально-отрицательное отношеніе Платона къ торговлѣ и промышленности, основанное на томъ, что ими создаются опасныя для общества классовыя различія, здѣсь не уменьшилось, а стало еще сильнѣе. Въ области торговли государство должно допускать только то, безъ чего рѣшительно нельзя обойтись (поэтому оно не должно лежать непосредственно на морскомъ берегу); но торговлей не долженъ заниматься ни одинъ гражданинъ; веденіе ея государство предоставляетъ иностранцамъ, поскольку считаетъ это необходимымъ, или же оно беретъ внѣшнія сношенія на себя. Промышленность также должна по возможности ограничиваться потребностями страны, а не работать для вывоза. Та-

ческихъ представленій о богахъ, противъ миѳовъ Гомера и Гезіода, совершенно такъ же, какъ это впервые сдѣлалъ Ксенофанъ.

кимъ государствомъ, насколько возможно изолированнымъ и независимымъ отъ другихъ, можетъ быть только земледѣльческое.

Таково новое рѣшеніе соціальнаго вопроса, которое предлагаетъ теперь Платонъ. Число гражданъ должно быть ограничено, и для того, чтобы оно не измѣнялось, слѣдуетъ установить особые законы о бракѣ. Сообразно съ этимъ числомъ гражданъ вся страна раздѣляется на равные участки, такъ что каждый гражданинъ получаетъ одинъ изъ нихъ въ потомственное владѣніе. Дѣти, рождающіяся сверхъ положеннаго числа, обезпечиваются посредствомъ усыновленія ихъ въ бездѣтныхъ семьяхъ, или тѣмъ, что имъ предоставляется возможность свободнаго труда, или же путемъ эмиграціи. Нѣсколько участковъ никогда не должны соединяться въ однихъ рукахъ. Движимая собственность также ограничена очень небольшими максимальными размѣрами. Разница, могущая возникнуть изъ такихъ условій, какъ неравномѣрность урожаевъ, или какъ трудолюбіе и бережливость отдѣльнаго человѣка и размѣры его семьи, колеблется въ столь тѣсныхъ предѣлахъ, что значительныхъ имущественныхъ различій не можетъ существовать: въ государствѣ нѣтъ ни богачей, ни нищихъ. Золото и серебро не должно быть терпимо въ странѣ; для купли и продажи въ обращеніи находятся деньги, не имѣющія сами по себѣ никакой цѣнности и, слѣдовательно, не признаваемыя въ другихъ государствахъ.

Какъ отсутствіе имущества у „стражей" въ новомъ государствѣ замѣняется ограниченной тѣсными предѣлами частной собственностью, такъ здѣсь снова вводится и семья, но тоже съ существенными ограниченіями. Самое вступленіе въ бракъ, если и не опредѣляется, то все-же контролируется государствомъ, и точно такъ-же контролируется дѣторожденіе. О дѣйствительной семейной жизни здѣсь нѣтъ и рѣчи, и общества сотрапезниковъ играютъ снова такую же роль, какъ въ „Госу-

дарствѣ“. Жизнь всѣхъ гражданъ должна въ общемъ быть устроена приблизительно такъ, какъ жизнь „стражей“; равноправіе половъ также остается въ силѣ. Отсюда, разумѣется, вытекаетъ, что и дѣти получаютъ совмѣстное воспитаніе на счетъ государства, и среди государственныхъ чиновниковъ въ „Законахъ“ главное мѣсто принадлежитъ завѣдующему воспитательной частью.

Однако уклоненія отъ прежняго плана, которыя все-же вносятся этими новыми требованіями, приводятъ къ необходимости урегулировать посредствомъ законовъ всю жизнь гражданъ, въ чемъ, благодаря выдѣленію третьяго сословія, въ „Государствѣ“ не представлялось надобности. Поэтому „Законы“ являются очень подробнымъ гражданскимъ и уголовнымъ кодексомъ, который, явственно примыкая въ частностяхъ къ дѣйствительно существовавшимъ законодательствамъ,—въ данномъ случаѣ особенно къ аттическому,—представляетъ большой антикварный интересъ. Этико-религіозныя основанія этихъ постановленій Платонъ излагаетъ въ „Проэміяхъ“, которыя, въ качествѣ обосновывающихъ и въ то-же время наставительныхъ размышленій, должны предшествовать всей книгѣ законовъ и отдѣльнымъ ея частямъ. По своему духу эти законы стремятся къ тому, чтобы строжайшимъ образомъ урегулировать не только общественную, но и частную жизнь до послѣднихъ мелочей, чтобы съ помощью религіозныхъ и математическихъ критеріевъ разграничить всѣ отношенія и педантически-тщательно сохранить традиціонныя формы жизни. Правда, Платонъ высказываетъ ту прекрасную мысль, что задача государства заключается въ согласованіи общаго порядка со свободой, и въ области государственнаго права онъ дѣйствительно старается провести этотъ принципъ; тотъ государственный строй, который онъ предлагаетъ, соединяетъ въ себѣ нѣкоторыя черты аристократіи, олигархіи и демократіи; здѣсь для замѣщенія должностей примѣняется слож-

ная система, въ которой смѣшаны въ различныхъ отношеніяхъ выборы, цензъ и жребій, причемъ въ выборахъ участвуютъ иногда всѣ граждане, иногда же только свѣдущіе въ опредѣленной области. Но тотъ способъ, какимъ въ этой земледѣльческой общинѣ законы прилагаются на практикѣ, дѣлаетъ изъ нея полицейское государство въ самомъ строгомъ смыслѣ, именно — государство, въ которомъ безраздѣльно господствуетъ религіозная полиція нравственности.

Дальнѣйшей характерною особенностью этой общины служитъ намѣренно приданная ей неизмѣняемость. Одна изъ главныхъ задачъ законодателя заключается въ томъ, чтобы дать государству такое устройство, при которомъ всякое измѣненіе законовъ оказалось бы ненужнымъ и невозможнымъ. Поэтому слѣдуетъ подавлять всякое движеніе, въ чемъ бы оно ни проявлялось, которое грозитъ измѣнить или уничтожить существующіе порядки. Въ искусствѣ и промышленности принципіально отвергается всякое новшество, всякая личная иниціатива. Государство съ боязливой осторожностью замыкается противъ вторженія какихъ бы то ни было чужихъ нравовъ и обычаевъ, противъ нововведеній или усовершенствованій въ производствѣ, и только въ исключительныхъ случаяхъ гражданамъ можетъ быть разрѣшено путешествіе за границу, причемъ надлежитъ, однако, строго слѣдить за тѣмъ, чтобы при возвращеніи они не принесли съ собою какихъ-нибудь новшествъ.

Такимъ образомъ, личная свобода стѣснена до крайности, а вмѣстѣ съ самостоятельностью отдѣльныхъ членовъ уничтожена и для всей общины возможность прогресса. Это аграрно-полицейское государство не желаетъ ничего иного, какъ только сохранить свое существованіе. И какъ ничтожна внутренняя жизнь его гражданъ! Чѣмъ вообще они занимаются? Они заботятся о своемъ скудномъ пропитаніи —причемъ физическую работу въ земледѣліи и про-

мышленности они, кромѣ того, возлагаютъ на рабовъ или чужестранцевъ - поденщиковъ,—и участвуютъ въ военныхъ упражненіяхъ, кое-когда и въ математическихъ и богословскихъ занятіяхъ, да еще въ пирахъ, выборахъ и судебныхъ засѣданіяхъ; далѣе у нихъ нѣтъ никакихъ интересовъ, никакого стимула къ болѣе высокому дѣлу. Мы ужасаемся, когда подумаемъ, что передъ нами—великій философъ, который могъ предлагать своему народу, какъ идеалъ, жизненный строй, обладающій такимъ жалкимъ духовнымъ содержаніемъ, такой ничтожной культурной цѣнностью. Платонъ,—желающій обратить грековъ въ благочестивыхъ землепашцевъ!

Наиболѣе ясно сказывается это удивительное слѣдствіе платоновской соціальной реформы въ отношеніи къ искусству, которое разсматривается въ „Законахъ" почти еще болѣе односторонне, чѣмъ въ „Государствѣ". Замѣчательно, что Платонъ, который такъ глубоко и такъ могуче охватилъ самую сущность красоты, не сумѣлъ, устанавливая понятія, правильно оцѣнить искусство; какъ будто никогда не сознавая той творческой силы, которую онъ самъ проявлялъ въ каждомъ изъ своихъ произведеній, онъ всегда смотрѣлъ на искусство, только какъ на подражаніе, и потому всегда видѣлъ его цѣнность не въ немъ самомъ, а только въ его этическомъ значеніи, въ даваемой имъ нравственной поддержкѣ и религіозномъ назиданіи. О самостоятельной цѣли и собственной цѣнности искусства онъ ничего не хочетъ знать, и тамъ, гдѣ оно претендуетъ на нихъ, онъ отвѣчаетъ рѣзкимъ отказомъ. Придавая музыкѣ большое, даже преувеличенное значеніе для воспитанія, онъ въ то-же время самымъ страстнымъ образомъ возстаетъ—именно въ „Законахъ"—противъ болѣе тонкихъ, болѣе сложныхъ и одухотворенныхъ формъ, которыя она приняла въ его время. Онъ не находитъ достаточно жесткихъ словъ для того, чтобы бичевать нравственную порчу, которая, по его мнѣнію, должна быть плодомъ этихъ нов-

шествъ; особенно ненавистно ему въ музыкѣ всякое выраженіе свѣтскихъ чувствъ, все лирическое въ болѣе узкомъ смыслѣ: назначеніе музыки, какъ и ея происхожденіе, слѣдуетъ искать, разсматривая ее, какъ часть религіознаго культа.

Такова же участь поэзіи. Счастливѣе другихъ родовъ ея въ критикѣ Платона оказывается трагедія, хотя и изъ нея онъ хотѣлъ бы изгнать все сентиментальное, дѣйствующее „размягчающимъ" образомъ; гораздо худшими считаетъ онъ эпосъ и комедію. Здѣсь онъ находитъ особенно опаснымъ безнравственное или непочтительное изображеніе боговъ, которое оказываетъ вредное вліяніе на юные умы. Поэтому уже въ „Горгіи" поэзія ставится, какъ соблазняющее, льстивое искусство, въ одинъ рядъ съ софистикой, и ея воспитательное значеніе, какъ истины, оцѣнивается очень низко. На основаніи этихъ же соображеній поэты изгоняются изъ государства и въ „Государствѣ"; „Законы" сохраняютъ это постановленіе и допускаютъ исключеніе только для тѣхъ поэтовъ, которые согласны подчиниться контролю со стороны религіозной полиціи нравственности. Устанавливая эти правила, Платонъ имѣлъ въ виду слѣдующее обстоятельство. Греки считали своихъ великихъ поэтовъ, въ особенности Гомера, истинными народными учителями; поэты для толпы были тѣмъ, чѣмъ по мнѣнію Платона и въ его государствѣ должны были сдѣлаться философы и богословы. И хотя Платонъ не разъ признавалъ, что и поэту присуще божественное воодушевленіе, пророческій „энтузіазмъ" — объ этомъ трактуется въ діалогѣ „Іонъ",—однако, ради единства ученія, которому надлежитъ господствовать въ государствѣ, личное свободное откровеніе поэта должно отступить передъ твердо установленными догматами науки. Пока народъ не имѣлъ такого ученія, онъ могъ искать свѣта у поэтовъ; государство же, въ которомъ господствуетъ наука, можетъ допускать поэзію лишь постольку, поскольку она подчиняется его цензурѣ.

Это рѣзкое отрицаніе всякой свободы въ художественномъ творчествѣ также вытекаетъ въ концѣ-концовъ только изъ сверхъ-чувственныхъ тенденцій платонова мышленія. Государственная и общественная жизнь людей, въ качествѣ высшаго и самаго глубокаго по смыслу явленія идеи въ видимомъ мірѣ, есть не что иное, какъ подготовка и воспитаніе для болѣе высокой, небесной жизни; эта основная мысль выражена въ „Государствѣ" преимущественно въ философской, въ „Законахъ"— больше въ богословской формѣ. Но и съ той, и съ другой точки зрѣнія должно казаться опаснымъ украшать человѣческое существованіе такими благами, блескъ и красота которыхъ могли бы отвлекать взоры отъ истинной цѣли. Мы видѣли, что Платонъ вполнѣ умѣлъ не только лично цѣнить эти блага, но и обосновать ихъ въ своей философской этикѣ (въ „Пирѣ" и въ „Филебѣ") посредствомъ понятій; если же въ своемъ ученіи о государствѣ онъ считаетъ необходимымъ отказаться отъ нихъ, то въ этомъ съ полной силой сказывается аскетическій дуализмъ, и такимъ образомъ становится очевидно, что въ составленіи платоновыхъ проектовъ соціально-политической, реформы богословъ принималъ по меньшей мѣрѣ такое же участіе, какъ и философъ.

VII. Пророкъ.

Разсматривая богатое духовное содержаніе платоновой жизни и связь его съ греческимъ міромъ, въ которомъ оно родилось, мы всюду находимъ своеобразное двойственное отношеніе между тѣмъ и другимъ. Всѣ элементы мысли Платона взяты изъ греческой дѣйствительности и сохраняютъ даже въ умѣ философа признаки своего происхожденія; но новый продуктъ, который они, переплетаясь, образуютъ въ немъ, носитъ именно въ своей наиболѣе зрѣлой и тонкой формѣ чуждый, не-греческій характеръ. Вросшее всѣми своими корнями въ національную жизнь, новое растеніе разрываетъ родную почву и пробивается въ новый міръ.

Такова судьба уже чисто-научнаго творенія Платона—ученія о двухъ мірахъ. Этическая и гносеологическая противоположность между Сократомъ и софистами, метафизическая между Гераклитомъ и элейцами и натурфилософская между Анаксагоромъ и Демокритомъ,—вотъ элементы, изъ которыхъ его діалектика создаетъ свое метафизическое міросозерцаніе. А между тѣмъ изъ этихъ элементовъ возникаетъ ученіе о сверхъ-чувственномъ мірѣ, о болѣе высокой дѣйствительности, вѣра въ истину, которой не видѣлъ ни одинъ глазъ, которой не слыхало ни одно ухо [1]).

Но этотъ продуктъ отвлеченной мысли способенъ

[1]) Есть много признаковъ, свидѣтельствующихъ о томъ,

тотчасъ же слить съ собой смутныя чувства и стремленія народной души; мистическая черта діонисіева культа, пареніе одержимыхъ божествомъ душъ, сплетается съ мыслью о высшемъ мірѣ и снова придаетъ послѣднему характеръ царства духовъ, боговъ и демоновъ. Но именно такимъ образомъ это царство одухотворяется въ болѣе благородномъ смыслѣ и получаетъ этическое содержаніе. Ханжество секты, ея священнодѣйствія и культъ колдовства Платонъ превращаетъ въ нравственное служеніе божеству. Онъ возвышаетъ вѣру въ безсмертіе—и это также удивляло и поражало грековъ—до степени мотива нравственной жизни; онъ вполнѣ серьезно относится къ мысли о сверхъ-чувственной сущности и небесномъ назначеніи человѣческой души, и требуетъ, чтобы она сообразно съ этимъ устраивала свою земную жизнь. Сколько бы ни было робкихъ намековъ на этотъ принципъ и раньше, — у Платона онъ впервые является въ формѣ законченнаго ученія и могучей проповѣди, въ формѣ мрачнаго напоминанія, раздавшагося среди земной сутолоки греческаго міра.

И это напоминаніе обращено не только къ отдѣльному человѣку, котораго оно призываетъ подумать о благѣ своей души, но и ко всему народу. И здѣсь также Платонъ является выразителемъ того, что скрыто въ глубокихъ тайникахъ народнаго сознанія; въ немъ говоритъ боль и скорбь побѣжденнаго, полуразрушеннаго государства, онъ хотѣлъ бы заживить раны, нанесенныя войной, успокоить страсти, остановить распадъ общественной жизни. Все, что еще есть пригоднаго въ старыхъ обычаяхъ и учрежденіяхъ, онъ хотѣлъ бы поддержать и укрѣпить. Но новаго жизненнаго

какимъ парадоксальнымъ казалось грекамъ ученіе объ идеяхъ; наиболѣе характеренъ анекдотъ, въ которомъ Діогену приписывается слѣдующее изреченіе: „столъ я вижу, но стольность—нѣтъ“, на что Платонъ будто бы отвѣтилъ: „для этого-то у тебя и нѣтъ надлежащаго ока—разума“.

единства, въ которомъ нуждается его народъ для того, чтобы собраться съ силами и воспротивиться разложенію, онъ не можетъ найти въ области государственной и общественной жизни; онъ долженъ искать это единство въ религіозномъ убѣжденіи, и вотъ онъ предлагаетъ греческому государству превратиться въ воспитательное учрежденіе для подготовки къ вѣчной жизни. И въ его соціальной реформѣ, среди мыслей, понятныхъ греческому духу, внезапно прорывается новый, потрясающій основы міра принципъ.

Такимъ образомъ, Платонъ надъ гнилою и разлагающейся греческой дѣйствительностью подымаетъ знамя сверхъ-чувственнаго. Въ одномъ только служеніи высшему міру заключается для него благо земного существованія. И такимъ образомъ, онъ является своему народу, какъ пророкъ, желающій отъ нужды и раздоровъ пробудить его къ новой, лучшей жизни. Исполненный и одушевленный сознаніемъ новой истины, которую онъ призванъ провозгласить какъ откровеніе, онъ, пылая гнѣвомъ, возстаетъ противъ пороковъ своего времени и старается привлечь сердца своего народа на сторону новаго ученія.

Но нѣтъ пророка въ своемъ отечествѣ. Соціальная реформа Платона осталась, да и должна была остаться совершенно безрезультатной: она вливала новое вино въ старые мѣхи. Греческій городъ-государство, который въ Аѳинахъ дожилъ до полнаго расцвѣта своихъ лучшихъ сторонъ и пережилъ этотъ расцвѣтъ, не могъ воспринять въ себя то новое содержаніе, которое хотѣлъ дать ему Платонъ. И потому непосредственное вліяніе платоновой попытки въ греческой исторіи совершенно незамѣтно. Точно такъ же и религіозная жизнь, даже въ близкой ему сектѣ, продолжала итти прежнимъ путемъ традиціоннаго служенія богамъ и колдовства; она не была въ состояніи органически усвоить ни научное, ни этическое содержаніе, которое философъ

хотѣлъ ввести въ нее; нѣтъ никакихъ слѣдовъ, которые указывали бы, что та вѣра, которую онъ началъ основывать, въ ближайшее время какимъ либо образомъ углубила и преобразила религіозные обычаи за предѣлами Академіи.

На греческую науку Платонъ, правда, оказалъ глубокое и могущественное вліяніе, но и здѣсь—не въ томъ направленіи, которое было ему наиболѣе дорого. Политическіе и соціальные интересы еще при его жизни все больше отступали въ Академіи на задній планъ, и союзъ получалъ чисто научный характеръ. При этомъ — сообразно общему духу времени—перевѣсъ все больше склонялся на сторону кропотливой учености и эмпирическаго изслѣдованія, остатки же метафизическихъ интересовъ вначалѣ истощались преемниками Платона въ числовыхъ умозрѣніяхъ по образцу пиѳагорейскихъ, а затѣмъ были направлены, особенно Ксенократомъ, на чисто богословскій путь, такъ что въ концѣ-концовъ они привели къ ученію о богахъ и демонахъ. Ученіе же объ идеяхъ, въ его чисто философскомъ смыслѣ, вскорѣ было вытѣснено той новой формой, которую такъ удачно придалъ ему Аристотель. Послѣдній снова отрицаетъ реальную обособленность сущности отъ возникновенія; онъ снова учитъ, что существуетъ только одинъ міръ, въ которомъ сама сущность реальна въ качествѣ возникновенія, и такое соединеніе онъ находитъ въ понятіи энтелехіи или развитія. Этимъ изъ міросозерцанія Платона былъ снова устраненъ не-греческій элементъ, и потому именно аристотелевское ученіе сдѣлалось заключительнымъ словомъ метафизики въ греческой философіи. Въ этой ослабленной формѣ, лишенной главнымъ образомъ дуализма, должны были теперь продолжать свое дѣло плодотворныя мысли, заключенныя въ ученіи объ идеяхъ.

Наибольшее вліяніе на развитіе греческой науки Платонъ оказалъ тѣмъ великимъ примѣромъ организаціи, который онъ далъ въ Академіи. Послѣдняя

сдѣлалась образцомъ для остальныхъ школъ, которыя создались въ Аѳинахъ еще въ теченіе четвертаго столѣтія,—для перипатетической, стоической и эпикурейской. Обширная и методически распредѣленная дальнѣйшая научная работа, продолжавшаяся затѣмъ, въ александрійскую эпоху, въ умственныхъ центрахъ, образовавшихся на Востокѣ, производилась, въ сущности, по той же системѣ, какой держалась Академія; и если Аристотель придалъ организаціи своей школы еще болѣе совершенную и продуктивную форму, то источникъ и смыслъ ея все-таки лежатъ въ сокровеннѣйшихъ свойствахъ платонова духа.

Но областью, въ которой состязались эти школы, было уже не изслѣдованіе метафизическихъ принциповъ, а частью успѣшная разработка отдѣльныхъ наукъ, частью же, и главнымъ образомъ, установленіе нравственнаго жизненнаго идеала. Въ послѣднемъ отношеніи Академія старалась занять примирительное положеніе, и если при этомъ она, со своей „умѣренностью въ страстяхъ", держалась изложеннаго въ „Филебѣ" ученія о благахъ, то она все-таки не принимала того завершенія, которымъ для этого ученія служила идея добра. Еще болѣе измѣнила школа ученію объ идеяхъ, когда въ ней, въ теченіе цѣлаго ряда поколѣній, господствовало скептическое направленіе мысли; и лишь въ первомъ вѣкѣ до Р. Х. мы видимъ, какъ она возвращается къ первоначальнымъ мыслямъ своего основателя.

Однако, если то, въ чемъ мы признали своеобразную, новую и чуждую для греческаго міра черту Платона,—полетъ его мысли изъ чувственнаго міра въ сверхъ-чувственный,—если эта черта въ общемъ оказала, повидимому, лишь слабое вліяніе на его ближайшую по времени и мѣсту среду, то съ теченіемъ времени роль Платона, какъ пророка, не ограниченная уже его народомъ, о которомъ онъ прежде всего думалъ и къ которому

прежде всего обращался, получила всемірно-историческое значеніе, и то, чего онъ желалъ, осуществилось съ поражающей силой и въ невиданныхъ размѣрахъ. До сихъ поръ мы говорили о томъ, что онъ сдѣлалъ и что желалъ сдѣлать для своей школы посредствомъ философскаго ученія, для своей общины—посредствомъ своей теологіи, для своего народа—своими реформаторскими планами; теперь намъ остается только сказать, чѣмъ онъ, благодаря всѣмъ своимъ твореніямъ, былъ и остался для человѣчества.

Въ общественныхъ идеалахъ „Государства“ и „Законовъ“ идея государства проведена въ высшей степени строго, отчасти даже слишкомъ неуклонно. Они обращаются къ самымъ дорогимъ воспоминаніямъ греческой исторіи и тѣмъ не менѣе осуждены заглохнуть безъ вліянія среди всеобщаго разложенія греческаго міра. Эти идеалы проповѣдуютъ не узкій патріотизмъ города-государства,—они со всею силой убѣжденія будятъ также и національное сознаніе греческаго народа; но они поднимаютъ всякій видъ любви къ отечеству на идеальную высоту тѣмъ, что стремятся придать этой любви, исходя изъ ея физическихъ основаній, духовное содержаніе. Ни естественная необходимость, ни общность интересовъ не удовлетворяютъ платоновскому понятію государства; истинно общая жизнь, прочная и цѣнная связь между людьми возможна для него только благодаря ихъ интеллектуальному единству. Общность убѣжденій, совмѣстная работа надъ всѣмъ духовнымъ содержаніемъ жизни,—вотъ въ чемъ заключается истинная связь, создающая изъ множества отдѣльныхъ личностей органическое единство.

Этими словами Платонъ высказываетъ принципъ культурнаго государства. Только грекъ былъ въ состояніи дойти до него; потому что никакой другой народъ не возвысилъ до того времени физически-совмѣстную жизнь, техническое устрой-

ство для уравновѣшенія интересовъ до степени духовной общности, къ которой отдѣльный человѣкъ, свободный и самостоятельный, могъ бы сознательно относится. Но и греку надо было поднять дѣйствительную жизнь своего народа, носившую слишкомъ ясную печать всего человѣческаго, на высоту идеала, который едва лишь въ ней просвѣчивалъ, чтобы дойти до такой ея формулировки. И если даже онъ при этомъ довольствовался для государства такимъ скуднымъ духовнымъ содержаніемъ, какое мы находимъ въ „Законахъ", —и тогда этотъ взглядъ все-таки свидѣтельствуетъ о пониманіи того факта, что только на подобной общности духовной жизни основано нравственное право принужденія со стороны государства, право подчиненія личности закону. И именно таковъ былъ ходъ исторіи западныхъ народовъ, хотя она нигдѣ не опиралась непосредственно на ученіе Платона; различныя государства, образовавшіяся подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ условій, стремились достигнуть внутри себя духовнаго единства, ибо оно—основной принципъ національныхъ государствъ.

Вѣрное средство для достиженія и поддержанія этого духовнаго единства общественной жизни Платонъ видѣлъ въ воспитаніи, которое давалось бы государствомъ. Требованіе, которое онъ, такимъ образомъ, выставлялъ, было совершенно незнакомо греческому обществу, и оно не приняло его—точно также, какъ и римское. Такая мысль должна была всегда казаться чуждой народамъ, обладавшимъ самобытной, постепенно развивавшейся культурой. Напротивъ, она естественно возникала у послѣдующихъ народовъ, которые сростались съ унаслѣдованной культурой и въ своей государственной жизни перенимали чужія духовныя традиціи. Поэтому намъ теперь кажется понятнымъ само собою, что воспитаніе должно даваться государствомъ; въ такомъ воспитаніи выражается внутрен-

нее единство народа, сохраняющееся несмотря на смѣну поколѣній; это—духовное самосохраненіе и самообновленіе государственнаго организма; и такое воспитаніе, во всемъ своемъ объемѣ, представляется намъ въ такой же мѣрѣ неотъемлемымъ правомъ, какъ и священной обязанностью культурнаго государства. И потому особенное значеніе получаетъ тотъ фактъ, что Платонъ вполнѣ оцѣнилъ также и этотъ моментъ, и что онъ, вопреки обычаямъ и мнѣніямъ своего времени и своего народа, включилъ его въ число своихъ требованій.

Съ этимъ требованіемъ Платона—чтобы воспитаніе находилось въ рукахъ государства—самымъ тѣснымъ образомъ связано и другое, именно, чтобы управленіе общиной было предоставлено людямъ научно-образованнымъ. Разумѣется, это требованіе никогда не было исполнено въ томъ буквальномъ смыслѣ, по которому господство должно принадлежать только „философамъ"; исторія смилостивилась надъ человѣческимъ родомъ и избавила его отъ этого. Однако, уже римское государство нуждалось, для организаціи своего колоссальнаго управленія, въ чиновникахъ, получившихъ научную и техническую подготовку; жизненный строй въ средніе вѣка вызвалъ, особенно въ области правовыхъ отношеній, подобныя же явленія; а въ нынѣшнихъ людяхъ такъ сильно укоренилась сократо-платоновская мысль о необходимости теоретической подготовки и теоретическаго испытанія для того, чтобы человѣкъ могъ считаться способнымъ занимать государственную должность, что эта мысль выражаетъ одну изъ необходимыхъ сторонъ нашего общественнаго строя. И какъ ни часто происхожденіе и связи, богатство и личное вліяніе позволяютъ людямъ претендовать на политическое значеніе—господство тѣхъ, кто учился, преобладаніе научно образованнаго чиновничества является въ нашемъ соціальномъ устройствѣ платоновскимъ моментомъ, который переживетъ и парламентскій

режимъ съ его страстной борьбой интересовъ. Чѣмъ болѣе культурная жизнь людей въ своемъ прогрессивномъ развитіи опирается на плоды интеллектуальной работы, тѣмъ менѣе можетъ она обходиться безъ аристократіи знанія, идеальный прототипъ которой начертанъ Платономъ.

Такъ же далеко опередилъ Платонъ свое время и тѣмъ, что искалъ спасенія для будущаго въ господствѣ догматической религіи. Потребность въ ней была совершенно чужда греческому духу, такъ какъ сущность религіозной жизни древнихъ народовъ заключалась въ поклоненіи богамъ, причемъ въ истолкованіи этого поклоненія фантазіи предоставлялась полная свобода. Поэтому античному государству былъ знакомъ только обязательный культъ боговъ, и дальше никогда не пошло и римское государство. Мысль Платона о единствѣ убѣжденій, безъ котораго не можетъ существовать разумное общество, съ самого начала заключала въ себѣ тенденцію къ стѣсненію свободы совѣсти. Доктрина считалась основой, на которой зиждется государство, и потому одною изъ первыхъ обязанностей гражданина было признавать эту доктрину и слѣдовать ей. По отношенію къ ней не могло быть мѣста для свободы и независимости отдѣльной личности; послѣдняя была, не только въ своей жизни, но и въ своихъ убѣжденіяхъ, связана этимъ высшимъ внутреннимъ единствомъ государственнаго организма.

Въ этомъ заключалась опасная сторона основной мысли Платона. Въ „Государствѣ“ и въ „Законахъ“ эта мысль высказывается безъ всякихъ обиняковъ. Кто такъ увѣренъ въ своемъ обладаніи истиной, какъ Платонъ, кто думаетъ, что въ этой истинѣ нашелъ единственное спасеніе для заблудшаго, грѣшнаго человѣческаго рода, тотъ долженъ требовать, чтобы его ученіе опредѣляло не только внѣшній строй общественной жизни, но и внутреннія убѣжденія каждаго отдѣльнаго члена общества; ибо

только такимъ образомъ отдѣльный человѣкъ дѣйствительно можетъ и по своему внутреннему складу безраздѣльно принадлежать обществу.

Однако уже самъ Платонъ въ переходѣ отъ „Государства“ къ „Законамъ“ придалъ этому догматическому единству вмѣсто философской богословскую форму; и съ этой точки зрѣнія его соціально-политическія требованія предвѣщаютъ церковную организацію общества. Нѣтъ надобности указывать на вторичныя аналогіи между монахами и священниками римской церкви и безбрачными, не имѣющими собственности „стражами“ „Государства“ или на безусловное подчиненіе и этихъ „помощниковъ“ духу и задачамъ цѣлаго; уже одна главная черта—обязательность вѣроисповѣданія и проведеніе этой обязательности въ частной жизни гражданъ,—достаточно указываетъ на глубокое родство, между римско-католическимъ жизненнымъ строемъ и соціально-политическими идеалами Платона. Господство доктрины—вотъ рѣшающій моментъ какъ въ первомъ, такъ и во вторыхъ. Въ этомъ смыслѣ западное средневѣковое общество дѣйствительно выполнило то, чего въ смутномъ предчувствіи требовалъ Платонъ, и европейскимъ народамъ суждено было въ полныхъ размѣрахъ испытать на себѣ всѣ опасности, связанныя съ этимъ принципомъ.

Однако пророческое значеніе Платона идетъ еще дальше, и этимъ онъ обязанъ самой глубокой и самой благородной сторонѣ своей дѣятельности. Его мысли о сверхъ-чувственномъ мірѣ, рожденной среди греческаго народа и отвергнутой этимъ народомъ, было суждено сдѣлаться жизненнымъ принципомъ будущихъ вѣковъ. Если центръ тяжести человѣческихъ желаній переносился, какъ рѣшительно требовалъ Платонъ, изъ земного міра въ загробный, то этимъ самымъ вызывалась величайшая „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей“, какую когда-либо переживалъ нашъ родъ въ своемъ развитіи. Земныя блага, богатство и почетъ, теряютъ всякую цѣн-

ность, какъ теряетъ ее и ходячая мѣщанская мораль,— вотъ слѣдствія, которыя не побоялся вывести уже Платонъ. Но большее значеніе, нежели отрицательная, имѣла положительная сторона этого процесса, заключавшаяся въ томъ, что люди обратились къ внутреннимъ цѣнностямъ, что центромъ всѣхъ желаній сдѣлалось благо безсмертной души. Здѣсь для человѣчества открылись источники совершенно новой жизни, и этого внутренняго переворота, этого углубленія человѣческаго духа въ самого себя, къ которому древній міръ стремился, какъ къ заключительному и высшему плоду своей культуры,—этого никто не выразилъ такъ просто и такъ величественно, какъ Платонъ.

Какъ непонятное чудо является жизнерадостному греческому міру эта мысль въ твореніи Платона. Но уже наступало время—и это именно видѣлъ и понималъ Платонъ,—когда, благодаря полному разложенію общественной жизни и потерѣ политической независимости, благодаря бѣдствіямъ, принесеннымъ построенною на насиліи и преступленіи міровою державой, напитокъ земной жизни потерялъ вкусъ и для грековъ. Теперь уже „мудрецъ" не зналъ ничего лучшаго, какъ удалиться отъ хода мірскихъ дѣлъ и довольствоваться „непоколебимостью" своего внутренняго сознанія, наслаждаться въ самомъ себѣ своей „добродѣтелью". Началось бѣгство изъ чувственнаго міра, лихорадочная тоска охватила народы, и надъ развалинами земного счастья явилось смутное предчувствіе сверхъ-чувственнаго блаженства. И понадобилось лишь немного столѣтій для того, чтобы покорить міръ той мысли, которая въ качествѣ научной доктрины родилась въ произведеніяхъ аттическаго философа,—чтобы обратить міръ въ платонизмъ.

Когда затѣмъ, около начала нашей эры, религіозная жизнь Востока проникла въ культурный міръ западныхъ народовъ, тогда философія Платона сдѣлалась центромъ, вокругъ котораго кристалли-

зовался величайшій сплавъ мыслей, какой когда либо видѣла человѣческая исторія. Дуализмъ сверхчувственнаго и чувственнаго міра, выраженный посредствой понятій въ ученіи объ идеяхъ, сталъ основой всѣхъ религіозныхъ представленій, и теологія Платона сдѣлалась родоначальницей многочисленныхъ богословскихъ системъ. Съ тѣхъ поръ, какъ неопиѳагорейцы положили этому начало, религіозный платонизмъ на цѣлыя столѣтія сдѣлался господствующей чертою въ мышленіи Запада и онъ, въ качествѣ научнаго принципа, царилъ въ обѣихъ великихъ религіозныхъ системахъ: въ теологіи неоплатонизма и въ церковномъ ученіи христіанства.

Заключеніе.

Намъ пришлось бы слишкомъ далеко выйти за предѣлы, положенные настоящему произведенію, еслибы мы захотѣли прослѣдить, хотя бы только въ наиболѣе важныхъ отношеніяхъ, то научное вліяніе, которое имѣли доктрины Платона въ исторіи философіи; средневѣковый споръ объ universalia, возникновеніе понятія „закона“ въ современномъ естествознаніи, гносеологія нѣмецкаго идеализма, начиная съ Лейбница,—уже все это указываетъ, что ученіе объ идеяхъ обладаетъ непреходящей и могучей жизненной силой; оно понынѣ осталось основнымъ творческимъ моментомъ научнаго познанія и постоянно воскресающимъ мотивомъ философскаго мышленія, точно такъ же, какъ произведенія Платона были и будутъ источникомъ возвышеннаго наслажденія для многихъ и многихъ тысячъ людей.

Если въ послѣдней главѣ мы разсматривали не это дальнѣйшее научное вліяніе платоновскихъ понятій, но, главнымъ образомъ, тѣ черты, которыми жизнь европейскихъ народовъ приблизилась къ осуществленію выставленныхъ философомъ идеаловъ, то здѣсь мы руководились тѣмъ соображеніемъ, что именно этого требуетъ самая сущность его личности. Онъ—не мирный изслѣдователь, не чуждый желаніямъ мыслитель; онъ принадлежитъ къ тѣмъ людямъ, которые хотятъ знать истину для того, чтобы ее осуществить. Въ этомъ заключается глубочайшій смыслъ всего дѣла его жизни.

Наукѣ надлежитъ быть путеводительницей, властительницей жизни; поэтому и сама она должна быть исполнена высшихъ жизненныхъ цѣлей и цѣнностей, должна научиться съ этихъ точекъ зрѣнія понимать міръ. Это—глубокое внутреннее взаимодѣйствіе между наукой и жизнью, впервые и наиболѣе выразительно воплотившееся въ Платонѣ.

Гегель училъ насъ понимать исторію философіи, какъ процессъ, въ которомъ проясняется и получаетъ форму понятій духовное содержаніе всей культурной жизни человѣчества. Все, что́ въ государствѣ и обществѣ, въ религіи и искусствѣ, въ поэзіи и наукѣ опредѣляетъ, какъ болѣе или менѣе сознательный мотивъ, народную жизнь въ ея различныхъ направленіяхъ, — все это въ философіи приводится къ единству въ формѣ понятій. Такимъ образомъ, философія есть самосознаніе культурнаго духа, и ея собственная разнообразная исторія есть лишь зеркало безустанной живости послѣдняго. Но философская мысль не довольствуется одной этой ролью отражателя; поднимаясь на степень отвлеченнаго знанія и вліяя здѣсь другъ на друга, мотивы, опредѣляющіе дѣйствительную жизнь, получаютъ совершенно иную форму и иную цѣнность, и въ этомъ новомъ видѣ они сами становятся силами, направляющими ходъ культурнаго развитія въ отдѣльныхъ его отвѣтвленіяхъ. Такимъ образомъ, въ великихъ центрахъ переплетенія философской мысли возникаютъ могучія теченія, вливающіяся обратно въ научную и художественную, въ религіозную и соціальную жизнь.

Въ этомъ двойномъ процессѣ отдѣльные философы играютъ различную роль. Одни, въ которыхъ преобладаетъ теоретическое направленіе мысли, собираютъ разсѣянные лучи сознанія своей эпохи и довольствуются стройной картиной, создающеюся для нихъ этимъ путемъ; другіе, мыслители-практики, стараются, чтобы собранный свѣтъ упалъ обратно

на дѣйствительную жизнь и сдѣлался въ ней пробуждающей и плодотворной силой.

Для насъ не можетъ-быть колебаній въ вопросѣ о томъ, куда слѣдуетъ отнести Платона. Правда, въ его философіи всѣ высшіе и наиболѣе тонкіе продукты богатой и разнообразной жизни грековъ выразились въ столь свѣтлой и ясной формѣ, что всякому, желающему изъ самаго чистаго источника познакомиться съ духомъ этого благороднѣйшаго изъ всѣхъ культурныхъ народовъ, мы всегда укажемъ прежде всего на произведенія Платона; но, вполнѣ понимая свой народъ и свое время, Платонъ изъ этого пониманія извлекъ новый принципъ и, далекій отъ того, чтобы успокоиться въ созерцаніи сверхъчувственнаго міра, онъ изъ него, напротивъ, черпаетъ новые жизненные идеалы, чтобы перенести ихъ въ старую дѣйствительность. Со страстнымъ одушевленіемъ вступаетъ онъ въ борьбу съ властью земли, и всѣми силами души стремится „исправить и обратить міръ“.

Поэтому Платонъ не принадлежитъ къ тѣмъ блаженнымъ умамъ, которые воспринимаютъ въ себя великую картину дѣйствительности и созерцаютъ ее въ мирѣ, не нарушаемомъ желаніями; но изъ всѣхъ благородныхъ умовъ, которые желали, онъ былъ и остался самымъ высокимъ.

10 р.

СЪѢЗДЪ ПО ...

ТИТЕЛЬНОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ КООПЕРАЦИИ.

№.....

КОМИССІЯ ПО НАРОДНОМУ ТЕАТРУ И ДРАМАТИЧЕСКИМЪ КРУЖКАМЪ.

Проектъ протокола засѣданія 4-го октября.

ПРИСУТСТВУЮТЪ: А И Выдрина /Союза рабоч.кооперат.г.Москвы/ ... губ./.О.Ильин-